WILHELM WINDELBAND

Scepticismul pyrrhonic • Şcoala peripatetică • Scepticismul academic şi filosofia eclectică • Neopitagoreii • Gnosticismul • Şcoala catehe̦ților • Filosofia revelației ...

FILOSOFIA ELENISTICĂ ŞI ROMANĂ

MOLDOVA

WILHELM WINDELBAND

FILOSOFIA ELENISTICĂ ŞI ROMANĂ

I.S.B.N. 973-572-043-4

WILHELM WINDELBAND

FILOSOFIA ELENISTICĂ ŞI ROMANĂ

Traducere de *Tudor D. Ştefănescu*

Ediţie îngrijită şi "Introducere nesceptică" de Anton Adămuţ

Editura MOLDOVA

© Toate drepturile asupra acestei ediții aparțin Editurii Moldova, Iași. Ediția de față reproduce, cu intervențiile subînțelese, traducerea realizată de Tudor D. Ștefănescu în colecția *Cultura greco-romană în viața românească*, traducere apărută în două volume sub titlurile: Wilhelm Windelband *Filosofia grecească* (228 p.) și *Filosofia greacă, epoca elenistă-romană* (176 p.), Craiova, "Biruința", 1935.

Introducere nesceptică

De pe pământ omul este creatura cea mai fugitivă. Esența lui este caracterul tempor al al existenței, esență manifestată în caracterul neunivoc al istoricității. De aceea spunem că istoria este specifică umanității. *Quiditatea* unește și separă felul existențelor, dar nu poate uni și separa timpul. Doar că, avantaj sau ironie, omul păşeşte în timp altfel. El ştie, sau cel puțin ar trebui să ştie, că este muritor. Că poate categoriza timpul, îi poate distribui modalități, îl poate chiar temporaliza. Mai mult-ul nu stă în puterea omului. Animalele nu au decât o istorie omenească. Cultura, supremă vanitate, spunem că ne aparține, că ne este familiară și cotidiană, și pe baza ei distingem între natural și animal. Rămâne doar faptul unei interogații: unde este omul? (Eugen Fink, *Welt und Geschichte*, În *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Documente ale celui de-al doilea Colocviu Internațional de Fenomenologie, Krefeld, 1-3 noiembrie, 1956). În mit sau în magie, în religie sau în filosofie, în știință sau în exactitate? Sau, poate, în toate acestea la un loc, dacă nu spunem, cumva, o platitudine! Și avem acut conștiința că o spunem. Măcar de ne-am salva, prin aceasta, sufletul!

În debutul lui *De Magistro*, Sfântul Augustin își întreabă fiul, pe Adeodat, rod al unei rătăciri asumate, asupra intenționalității actului vorbirii. Tânărul, aproape socratic,

răspunde că momentul intenţional urmăreşte instruirea celuilalt ca alteritate, sau instruirea sinelui, ca ipseitate. Problema este, continuă Sfântul Augustin, cum putem să învăţăm noi înşine atunci când vorbim? (Sfântul Augustin, *De Magistro*, Institutul European, Iaşi, 1995, Traducere, introducere, note şi comentarii de Eugen Munteanu, p.57, 157). E vorba, mai curând, despre ceea ce tace cuvântul, nu de ceea ce el spune. Interesează ceea ce ascunde vorba îndărătul ei, nu ceea ce ea avansează. Ca în *Cratylos*-ul lui Platon unde, culmea, se ajunge la punerea sub semnul întrebării a chiar numelor zeilor. Pentru mult mai puţin Socrate întâi şi apoi Aristotel, au fost acuzaţi de asebie. Primul s-a dăruit, prin jertfă, legilor cetăţii, celălat a preferat (oare nu cumva sofistic?) să spună că nu vrea să fie prilej Atenei de a păcătui a doua oară împotriva filosofiei. Noi, muritori de rând şi epigoni, nu putem să le dăm dreptate decât împreună. Ca în actul maiestos al cuminecăturii, atunci când distanţa dintre mine, păcătosul, şi celălat, dispare. O dispariţie care-mi stă în potenţă, rareori în putinţă. Vorba lui Petre Ţuţea: trebuie să fii asistat de Cel de Dincolo de Toate. Dacă nu, Dumnezeu cu mila, ceea ce e acelaşi lucru. Doar nu ne paşte pe toţi drumul Damascului! Între talanţi şi stăpân preferăm, ca tot nelegiuitul, talantul, Şi ne mândrim că locul exilului nostru se cheamă Pământ! Funcţionăm potrivit limitelor noastre şi vedem în ele nelimita. Deşertăciune...

Spune Sfântul Augustin undeva, supărându-l pe Pelagiu: Doamne, dă-ne ce ne ceri şi cere-ne ceea ce vrei. Supărare inutilă şi eretică, pentru că episcopul Hipponei adaugă: Iubeşte pe Dumnezeu şi fă ce vrei! Da, dar atunci când iubeşti pe Dumnezeu nu mai faci ce vrei, ci ceea ce trebuie. De aici pleacă Luther şi tot protestantismul lui atunci când, teutonic, afirmă: păcătuieşte oricât de mult, dar crede şi mai mult. Cine are dreptate, pentru că unul din ei are, nu e locul să decidem noi. Urmaşi ai lui Adam ne bucurăm că ne putem conserva condiţia. Aşa cum e ea, şi aşa cum mai mult decât este nu o putem face. Ne vedem de păcatele noastre şi ne străduim să nu-i învăţăm şi pe alţii să le practice. Iată şi păcatul şi mândria păcatului. De rest nici nu mai poate fi vorba.

Arta îşi are forma ei clasică, se constituie şi îşi capătă un ideal. Ce îi mai rămâne? Disoluţia! Ca destin, ca disoluţie a zeilor prin antropomorfism, ca satiră. Ajungem la o degradare a animalicului, la lupta între zeii vechi şi cei noi, la arta clasică şi simbolică (G.W.F.Hegel, *Prelegeri de Estetică*, vol. I, 1966, pp. 435-526). La limită nu ajungem decât la filosofie, la problema originii şi la aceea a identităţii ei. Asta dacă nu suntem cumva într-o confuzie care se află între problema originii filosofiei şi dobândirea ideii de filosofie. J-P. Vernant ne spune că este o problemă de origine şi una de identitate deşi, afirmă autorul, conform unei logici clare şi sănătoase, a doua pare să presupună rezolvarea celei dintâi (J-P. Vernant, *Mit şi gândire în Grecia antică*, Ed. Meridiane, 1995, pp. 481-490). Şi atunci filosoful nu este nici fizician, aşa cum vedeau şi credeau milesienii, nici sofist, cum va fi, sau va fi fost, mai târziu. Rămâne, ca fond principal de participare, faptul că filosoful aduce misterul în piaţa publică. Aici se manifestă esenţa *logos*-ului ca raţionalitate, şi tot aici exigenţa inteligibilităţii îşi atinge apogeul ca Fiinţă unică. Ruptura este mai puţin importantă decât continuitatea. Una care, ca dialectică, şi urcă şi coboară. Aşa cum ne învaţă, dacă avem răbdare să-l ascultăm, divinul Platon, cu tot omenescul din el, cu tot.

Glisăm între a fi învăţaţi şi învăţători. Sfântul Augustin ne spune că singurul Învăţător este în ceruri şi că El se află în situaţia paradoxală, pentru noi, a agricultorului faţă de arbore. Da, dar agricultorul nu creează arborele ci doar îl cultivă. Omul, deci, nu învaţă pe altul, ci doar îl pregăteşte pentru cunoaştere. Dacă omul ar învăţa pe altul înseamnă că îi luminează spiritul. Dar, spune Sfântul Toma, acest lucru este greşit, deoarece Dumnezeu este cel care va lumina pe orice om care vine în această lume (*Ioan*, I, 9). Un om nu poate aşadar să-l înveţe cu adevărat pe un altul (Toma d'Aquino, *De Magistro*, Ed. Humanitas, 1994, pp. 39-41). Şi nu este acesta un argument de autoritate pământeană. E de acolo de unde ştim cu toţii că trebuie să vină. E un *dixit* care nu ne aparţine.

Vă veţi întreba de ce toate acestea? Din pricina unei lămuriri. A uneia care, deşi nu am fi vrut-o, are un caracter strict

doxografic. Academic, ar spune unii, deşi academismul ori e platonician, ori nu e deloc. Cu tot riscul pe care afirmaţia îl presupune, dacă e vreun risc aici. Este vorba de W.Windelband şi de prezenta ediţie revăzută şi deloc ne-adăugită. Considerăm necesare câteva precizări pentru puriştii, deşi, nu credem că actul cultural trebuie să dea seamă mai întâi faptului administrativ. Trecem peste considerentul că am mai făcut-o şi în prima parte a prezentei reeditări. Se va vedea cum, şi de ce. Nu se poate face administraţie din, şi cu, Platon. Cel puţin aşa ne place să credem. De la început, fără să deziluzionăm, spunem că nu ne-a fost la îndemână ediţia Windelband din care a fost făcută traducerea de faţă. Ne referim la ediţia W.Windelband - A. Goedeckemeyer, Munchen, Beck, 1923, 305 p., ediţie, de altminteri, târzie şi, prin consecinţă, reluată. Nu am aflat-o în bibliotecile care au stat în putinţa căutării noastre. Am consultat însă următoarea ediţie: W. Windelband, *Geschichte der Alten Philosophie*, ediţie însoţită de o anexă intitulată *Schiţă pentru o istorie a matematicii şi a ştiinţelor naturii în antichitate* (Munchen, 1894). În această ediţie, lucrarea lui W. Windelband (*Istoria filosofiei antice*) este plasată între paginile 4-228, iar *Schiţa....* ocupă numerotarea 231- 308. Precizăm că partea a doua a lucrării aparţine lui Siegmund Günther. Câteva notaţii asupra tablei de materii se impun, deoarece în traducerea românească apar unele mici inadvertenţe faţă de original. Le vom prezenta şi corecta cât se poate de documentat. În citata ediţie Windelband, avem succesiunea firească: Xenofan, Heraclit, Parmenide, Zenon, Melissos, Empedocle, Anaxagora, Leucip. În traducerea apărută la noi, lucru nu greu de explicat, Zenon este aşezat între Empedocle şi Leucip, iar pe Melissos îl aflăm după Leucip. Apoi, în prima parte a traducerii româneşti, Democrit şi Platon sunt prezentaţi separat, în timp ce în ediţia Windelband sunt aşezaţi în acelaşi capitol (capitolul 5), de la paragraful 31-33 (Democrit), şi de la 34-37, Platon. În cazul lui Aristotel, apoi, ordinea este iarăşi, în traducerea românească, nerespectată. La Windelband avem următoarea succesiune de capitole: viaţa şi scrierile lui Aristotel (paragraful 39); logica (paragraful 40); metafizica (41); fizica (42); etica şi poetica (43). În traducerea

românească, şi nu ştim dacă e un rău enorm aici, avem ordinea: viaţa şi scrierile lui Aristotel, logica, filosofia a doua, filosofia practică şi, în fine, prima filosofie.

Volumul al doilea al ediţiei româneşti urmăreşte, cu mici inadvertenţe locale, ca şi în prima parte, scrierea lui Windelband. Sigur că traducerea, ca orice traducere, are limitele ei şi este, în multe puncte, deficitară sau, poate, prea repede. Notele lui Windelband din textul original lipsesc cu desăvârşire în traducerea românească şi suntem de acord că notele autorului german alcătuiesc cel puţin o pătrime din original. Dar oare face acest lucru inutilă şi neavenită reeditarea unei lucrări de referinţă? Dacă da, atunci să o traducă alţii care să fie corecţi cu spiritul lor aşa cum vor să fie cu al altora. Nu suntem străini de faptul că, în forma ei autohtonă, ca o traducere mai repede dar nu mai prost făcută, ediţia românească a lui Windelband este un câştig fie şi numai prin aceea că există. Ceea ce nu este puţin lucru. Să ne obişnuim a nu mai arăta cu degetul asupra a ceva făcut faţă cu nefăcutul nostru. Acesta să fie singurul neajuns al reeditării de faţă.

Încercăm acum să înlăturăm o a doua obiecţie: de ce două volume în traducerea românească? În ceea ce ne priveşte am preferat să urmărim, nu din comoditate, formula şi forma traducerii iniţiale a lui Tudor D. Ştefănescu, acela care, din motive care ne scapă, a tradus separat, chiar dacă incomplet, cele două părţi ale cărţii lui Windelband. Prima parte, în ediţia Windelband, este intitulată *Filosofia grecească* (în traducerea lui Tudor D. Ştefănescu: *Istoria filosofiei greceşti*) şi cuprinde paragrafele de la 1 la 43 (pp. 4-175, în ediţia citată). Partea a doua (punctul B în ediţia Windelband), poartă titlul, pe care îl împrumutăm şi reeditării de faţă, deci nu întâmplător: *Filosofia elenistică şi romană*. Această a doua parte în ediţia Windelband ocupă paginile 175-228, pagini corespunzătoare paragrafelor 44-56. Avem aici patru capitole şi anume:

- peripatetici, stoici, epicurei;
- scepticism, eclectism, mistică;
- patristică;
- neoplatonism.

Iată un motiv suficient, ca şi principiul logic pe care îl întemeiază, pentru care credem că titlul: *Filosofia elenistică şi romană* nu se nepotriveşte acestui al doilea volum din Windelband. Restul, am spus, e mai mult administraţie şi doxografie decât filosofie. Cine are urechi de auzit şi ochi de văzut, să audă şi să vadă. Dacă nu are nici una nici alta să nu bată, pentru că nu i se va deschide. În filosofie nu intră geometri deghizaţi. Dacă o fac, e treaba lor.

*
* *

Ne vedem obligaţi, din motive lesne de înţeles, de a relua unele pasagere consideraţii privind prezenta ediţie. Aceasta pentru a nu oferi prilej cârcotaşilor de a-şi exercita necesara lor profesiune. Deci am preferat să păstrăm topica frazei aşa cum a găsit de cuviinţă autorul să o tălmăcească. Uşor recunoaştem o bizară, astăzi, forţare a frazei când este tradusă din germană în limba română. De aici întorsăturile de frază care nu afectează atât traducerea, cât felul nostru de a citi, obişnuit cu o altă aşezare a elementelor propoziţiei.

Propunem, prin urmare, un pariu al cititorului cu el însuşi, unul prin care lectorul să revină (şi să redevină) la un anume mod de citire. Unul prin care cerem, nedemn, limbii să nu ne uite ştiind cât de nerecunoscători suntem noi faţă de ea. Aceasta în condiţiile în care facem atâta caz de limba vechilor cazanii. Este, în ultima analiză, o provocare. Una pe care ne-o asumăm, sau nu. Cele ce vor urma ne vor da dreptate sau ne vor contrazice. Aşa cum se întâmplă peste tot în lumea noastră neterminată. Neterminaţi ai limbii, nu ne rămâne decât să o recuperăm, sau să ne recupereze. Câştigul şi pierderea aici îşi au locul.

Un cititor avizat, ca şi unul discret cunoscător al limbii române, va vedea unde am intervenit şi unde nu. Dezacorduri

vor găsi, fără îndoială, puriştii limbii, cărora nu le este adresată, în primul rând, această a doua parte a filosofiei lui Windelband.

Din respect pentru memoria textului am preferat forma sub care acesta va vedea lumina tiparului, aşa cum a mai făcut-o odată.

Cât despre farisei, tăcere. Durerea abia apoi urmează. Ea e în noi toţi. Rămâne de văzut cât suntem şi noi în ea. Dacă da, sau dacă nu...

Anton Adămuţ

Iaşi, decembrie, 1995

Lămuriri

Când public această traducere a unui capitol important din *Istoria filosofiei occidentale în antichitate* de Wilhem Windelband, mă gândesc la două momente din viaţa mea: era în primăvara anului 1907, când dădeam examenul de licenţă. Finul şi inteligentul Rector al Universităţii din Bucureşti, răposatul Coco Demetrescu-Iaşi, m-a ascultat din *Istoria filosofiei greceşti* şi m-a întrebat cu zâmbetul său încurajator, dacă sunt convins că studiul istoriei filosofiei greceşti ar fi folositor unui profesor de latină şi greacă. I-am explicat, pe cât mă pricepeam, şi aprobările sale cu capul şi cu aceleaşi zâmbet mulţumit mă făceau să simt şi eu puterea argumentelor mele. În cariera mea de profesor am recunoscut şi mai bine importanţa întrebării puse de Coco Demetrescu. Cred că fără o cunoaştere temeinică a filosofiei greceşti, multe pasagii din Cicero, Vergiliu şi Horatiu ar fi adevărate poveri pentru profesor ca şi pentru elevi. Mai ales filosofia din epoca elenistă merită să fie cunoscută. De aceea public această broşură, cu convingerea că este binevenită.

Şi al doilea moment din viaţa mea m-a îndemnat să public o traducere din limba germană asupra acestui subiect.

Autorul este ilustrul fost profesor de filosofie de la Universitatea din Heidelberg, succesorul la catedra fostului său profesor Kuno Fischer. În vara anului 1907, nevoit de

împrejurări dureroase să plec din țară, am urmat la Universitatea din Heidelberg cursul de latină cu Schőll, cursul de gracă cu Dietrich şi îndemnat de Părintele Arhimandrit Iuliu Scriban, asistam şi la cursul de istoria filosofiei greceşti al lui Windelband. Orele lui au confirmat afirmația lui Coco Demetrescu, că un profesor de latină şi greacă este obligat să cunoască istoria filosofiei greceşti. În amintirea acelor ore am ales cartea lui Windelband pentru traducere. De altfel şi autoritatea sa ca peste măsură de competent în materia aceasta justifică pe deplin alegerea mea. Aş fi mulțumit dacă aş fi reuşit să redau în româneşte toate subtilitățile unui suflet filosofic aşa de bine dotat. Am căutat să păstrez în primul rând înțelesul exact, specialiştii vor recunoaşte greutățile de limbă, de vocabular mai ales, inerente unei asemenea traduceri.

Am tradus partea socotită de mine ca cea mai interesantă şi folositoare elevilor, care urmează liceul, şi chiar studenților. În epoca elenistă sunt şcolile filosofice care au jucat rol mare în cultura romană şi chiar în cultura nouă. Aici sunt lămuriți termenii, pe care-i auzim în fiecare zi: sceptic, stoic, mistic.

De altfel este o epocă, studiată acum cu interes mare şi în alte țări. Se fac chiar apropieri între epoca noastră şi epoca elenistă. Deci şi din punctul acesta de vedere o socotesc binevenită.

La noi astfel de traduceri nu cam sunt bine primite. Şi nu înțeleg de ce? Popoare mai vechi în cultură ca noi traduc operele de seamă din alte limbi, pe când noi dorim să fim numai originali. O lucrare de valoare celei de față aduce folos şi ca traducere.

Înainte de a termina, mă simt dator să mai dau următoarele lămuriri: Cuvintele greceşti le-am transcris cu litere latine:

Ita grecesc este redat cu doi *ee*.

Omega grecesc este redat cu doi *oo*.

Accentul s-a pus pe vocala accentuată.

H la începutul cuvintelor, când este urmată de o vocală reprezintă spiritul aspru grecesc.

Convins că servesc pe această cale şcoala, aducându-i la cunoştinţă cugetarea greacă, rog a mi se arăta lipsurile, de care voi ţine seama în viitoarea mea activitate cu adâncă recunoştinţă.

Nota traducătorului

Scepticismul pyrrhonic, Epicur şi Stoicismul

Perioada elenistă

Când fiinţa grecismului îşi găsise expresia naţională în filosofia lui Aristotel, grecismul sta aproape pe pragul decadenţei: filosofia fu legatul grecismului muribund pentru toate neamurile următoare ale omenirii.Chiar de la terminarea războiului peloponesiac, care frânse pentru totdeauna vitalitatea centrului culturii greceşti, a Atenei, influenţa puterii persane în politica statelor eleniste ajunsese decisivă, şi din această situaţie tragică fură liberate numai prin supunerea sub imperiul macedonean. Însă Grecia şovăi tot aşa în timpul următor, afară de izolate mişcări nereuşite pentru independenţă, între destinele imperiilor eleniste, mai ales ale Macedoniei, până ce-şi pierdu în fine independenţă politică prin încorporarea sa în imperiul universal roman, pentru a salva din această independenţă numai ici şi colo o aparenţă sărăcăcioasă.

Însă tocmai prin apunerea sa politică îşi îndeplini Grecia în înţelesul superior sarcina culturală. Elevul regesc al filosofului grec universal, odată cu victoria armelor filosofului grec universal, odată cu victoria armelor sale, purtase în ţările îndepărtate ale Orientului şi spiritul grec, şi în uriaşul amestec de

popoare, care fu introdus prin campania sa de cucerire şi fu înlesnit prin luptele schimbătoare ale urmaşilor săi, cultura greacă a ajuns bunul comun al lumii antice, la urmă a ajuns puterea intelectuală dominantă în imperiul roman şi o posesiune de nepierdut a omenirii.

După perioada creatoare a filosofiei greceşti urmează totuşi secole de prelucrare şi de însuşire, de adaptare şi de turnare din nou. Mult mai întinsă ca timp, această a doua perioadă a istoriei cugetării antice este hotărât mai săracă în valoare speculativă. Formele fundamentale noţionale cele mai importante pentru priceperea şi judecarea realităţii le produsese ştiinţa greacă în genialitate tinerească şi oricât de preţioase formaţiuni noi a produs această epocă elenistă şi postelenistă, erau totuşi numai formări mai departe de direcţiuni mai vechi sau grupări de gândiri primite, formări şi grupări urmate firesţe din noi şi speciale puncte de vedere.Excepţie face numai scepticismul, care firesţe, nu s-a născut fără o influenţă a gândirilor mai vechi, însă totuşi prin accentuarea problemei teoriei cunoştinţei oferă ceva nou şi de aceea a ajuns de însemnătate fundamentală pentru dezvoltarea filosofiei postaristotelice.

Unele dintre aceste noi formaţiuni,astfel formaţia cea mai importantă ca speculaţie a neoplatonismului, nu voiesc să fie nimic altceva decât o înnoire a sistemelor mai vechi; de asemenea stoicismul se înfăţişa, mai ales în reprezentanţii săi ulteriori, în partea principală, ca o continuare a socraticilor. Numai Epicur, deşi tocmai el a primit în formă relativ puţin schimbată şi a combinat cele două baze principale ale doctrinei sale, hedonismul şi atomismul, fu aşa de vanitos, că ignora cu grabă legătura sa cu predecesorii.

Caracterul particular cel mai puternic şi formarea universală între sistemele metafizice, o arată fără îndoială filosofia stoică, a cărei preţuire a crescut enorm în epoca ultimă, în aşa fel că unul dintre primii cercetători pe acest teren o numeşte chiar „ultima mare formaţie de sistem independentă din antichitate", care egalează încă sistemele platonice şi aristotelice în însemnătate istorică pentru cultura antică.Totuşi nu este mulţimea sau adâncimea noilor gândiri filosofice, ceea ce-i dă această

însemnătate, ci spiritul unitar, caracterul pronunțat personal și intern, care străbate întregul sistem.

Cu lipsa relativă de originalitate stă în legătură faptul, că în filosofia postaristotelică marile asociații școlare se reliefează mai puternic ca până acum. E drept, se pot recunoaște și deosebi și aici nuanțe individuale în perfecționarea doctrinelor izolate, chiar dacă în parte fără siguranța deplină însă în valoare și însemnătate acestea stau totuși retrase în spatele marilor contraste generale ale sistemelor de școală; și aceste contraste culminează în lupta dintre dogmatism și scepticism și în încercarea de a face între amândouă o împăcare, luptă care duce încetul cu încetul la o așezare pe al doilea plan a chestiunilor curat teoretice și la o accentuare mereu mai puternică a problemelor mai importante pentru viață.

De aceea filosofia postaristotelică oferă aspectul specific, că - așa cum convingerile teoretice ies pe primul plan la marile sisteme presocratice - tot așa acum convingerile practice ies pe primul plan.Activitatea cu adevărat teoretică se îndreaptă dimpotrivă spre cercetări speciale și găsește pe de o parte în cercetarea naturii, pe de altă parte în istorie (mai ales în istoria literaturii) terenuri noi, pe care reprezentanții diferitelor școli rivalizează unii cu alții cu oarecare devălmășie a concepțiunilor fundamentale și a metodelor. Erudiția gonește simțul speculației: științele speciale au ajuns independente.

Începutul acestei diviziuni a muncii se găsește chiar în școala abderită, platonică, și mai ales în cea aristotelică, însă în epoca elenistă crește în aceeași măsură, în care este lipsă de personalități hotărâtoare și de gânduri fundamentale organizatoare. Totodată această activitate masivă pentru disciplinele împărțite nu rămâne restrânsă la Atena sau la Grecia: Rhodos, Alexandria, Pergamon, Antiochia, Tars, etc., ajung centre științifice, în care activitatea savantă găsește o încurajare sistematică cu mijloacele marilor biblioteci și colecțiuni.

Acum însă faptul că interesul școlilor se mută de pe terenul teoretic pe terenul practic, stă în legătură nu numai cu momentele intern filosofice, dar și cu situația schimbată a

timpului, prin care situaţie erau puse alte cerinţe şi filosofiei. Cu cât mai mult scădea viaţa şi interesul naţional în amestecul general al popoarelor şi al destinelor popoarelor, cu atât mai mult individul se retrăgea în sine însuşi din schimbarea mersului extern al lumii şi căuta să salveze din marele vârtej cât mai multă siguranţă internă şi fericire neschimbată în liniştea existenţei izolate. Şi aceasta este acum, ce se aşteaptă de la filosofie în epoca elenistă: filosofia trebuie să ajungă conducătoarea vieţii, ea trebuie să înveţe pe individ cum se emancipează de lume şi cum se aşază independent pe sine însuşi. Punctul de vedere determinant al filosofiei ajunge acela al înţelepciunii vieţii.

Începuturi de această întorsătură oferă chiar la Socrate veacul de luminare grecesc, însă mai ales în doctrinele cinice şi cirenaice, care exprimară principial îmbucătăţirea atomistă a societăţii greceşti; faţă cu aceasta marile sisteme ale ştiinţei greceşti dăduseră eticii o tendinţă esenţial politică.Aceasta îl priveşte mai ales pe Platon, în timp ce la Aristotel se şi impune o anumită înclinare, de a deslega pe înţelept de politică. Filosofia postaristotelică, chiar în şcoala academică,bătu imediat drumurile eticii individuale, căuta deci să mulţumească înainte de toate nevoia de fericire personală şi să acorde vieţii individuale dreptul ei. Totuşi contrastele, pe care filosofia le dezvoltă aici, sunt, luate în fond, numai rafinări şi modelări îmbogăţite ale tipurilor simple, pe care le produsese apogeul vieţii greceşti.

ŞCOALA PERIPATETICĂ

Prin aceea, că Aristotel nu intră în succesiunea lui Platon, ci deschise o şcoală proprie, se născuse pentru Academie o concurenţă puternică, una care o întrecu imediat,deoarece în ea continua să trăiască spiritul rece ştiinţific al profesorului, în timp ce şcolarii lui Platon căzuseră într-o metafizică încurcată. Totuşi dezvoltarea şcolii peripatetice luă acelaşi curs ca şi dezvoltarea

scolii academice. În adevăr la început şcoala peripatetică avu un centru important în prietenul şi colaboratorul de mulţi ani al întemeietorului, în Theophrast, care ştiu să ţină laolaltă activitatea membrilor, să încurajeze executarea sistemului ştiinţelor credincios în spiritul profesorului, şi prin strălucirea prelegerilor sale să păstreze Liceului o situaţie mult stimată în viaţa intelectuală a Atenei. Însă, după cum chiar în transformările şi întregirile aduse de Theophrast doctrinei aristotelice, pe care o menţinu în partea ei principală, tot astfel la marea mulţime a tovarăşilor săi şi mai mult precumpăneşte interesul empiric peste cel filosofic, şi din ce în ce mai mult ajunge decisivă în şcoală tendinţa specializării muncii ştiinţifice. Astfel Theophrast încurajă mai ales botanica, Aristoxenos teoria muzicii, Dicaiarchos disciplinele istorice. Acestea par să fi ocupat locul cel mai întins în activitatea ştiinţifică a Liceului: mai ales lucrări din istoria literaturilor şi a ştiinţelor sunt citate din această generaţie şi din generaţiunile următoare ale şcolii peripatetice în astfel de mulţimi, că această şcoală este de desemnat ca vatra adevărată a acelei mişcări foarte savante, însă puţin creatoare.

Şi chestiunile etice sunt tratate la toţi aceşti bărbaţi, însă mai ales şi la Eudem mai mult din latura empirică şi ţinând seama de morala populară însă pe de altă parte sunt subordonate unui interes teologic, asupra căruia pare să se fi concentrat nevoia metafizică. Lângă aceasta predomină la Eudem, desigur nu fără influenţa elementelor platonice şi pithagoreice, înclinarea de a menţine transcendenţa fiinţei divine şi în chip analog de a menţine şi psihologia speculativă a lui Aristotel cu transcendenţa din ea *(hoorismós)* a raţiunii. Însă cu aceste încercări este în contradicţie altă tendinţă, începând chiar la Theophrast,care tendinţă duce mai consecvent la capăt principiul imanenţei în privinţă metafizică la fel ca şi în privinţă psihologică, şi în „fizicianul" Straton, care (268 - 269) urmă lui Theophrast drept căpetenie a scolii, împinge la reprezentări de obicei panteiste şi naturaliste.

În timp ce acesta declară noţiunea formei curate ca de prisos şi ca tot aşa de imposibilă ca şi noţiunea materiei curate, înlătura

atât pe *Nóus* divin cât şi pe cel omenesc. Explică deci întregul sistem al lumii şi orice întâmplare izolată după principiul necesităţii mecanice în natură, numai din greutatea şi din mişcarea străcorpurilor desemnate de către el ca *poióteetes.* Sufletul conceput ca *pnéuma* îl considera ca forţă unitară a raţiunii (*heegemonicón*), care are simţurile ca organe ale sale, aşa că şi activitatea organelor nu s-ar îndeplini niciodată fără cugetare, pe de o altă parte însă şi orice cugetare ar fi condiţionată de percepere şi ar fi limitată la un conţinut dat intuitiv. De preexistenţa şi de nemurirea sufletului, Straton nu voia să ştie nimic în această concepţie.

Stratonismul apare cu aceasta în întregime ca o victorie a momentului democritean în doctrina aristotelică, însă se apropie în acelaşi timp puternic de filosofia stoică prin tendinţa sa monistă.

Theophrast din Eresus, în Lesbos, era cam cu 12 ani mai tânăr decât Aristotel, cu care se cunoscu probabil încă în Academie şi rămase împrietenit în timpul vieţii. Împărtăşi domiciliul prietenului după concedierea acestuia de la curtea macedoneană şi îi stătu alături credincios în conducerea Liceului, conducere pe care o luă asupră-şi după moartea acestuia şi-o păstră cu succesul cel mai mare până la 287. O încercare, de a alunga din Atena şcolile filosofice (în anul 306) pare să fi naufragiat, izbindu-se de vaza sa. Din numeroasele sale scrieri, enumerate de Diogenes Laertios, s-au conservat cele două opere botanice *Perì phytóon historias* şi *Perì phytóon aítióon* (cu atât mai importante, cu cât cartea despre plante a lui Aristotel s-a pierdut) şi, alături de unele tratate mai mici *(Perì líthoon, Perì pyrós)* fragmente din metafizică şi din *physicóon dóxaí,* baza întregii doxografii ulterioare. Apoi mai vine interesanta cărticică (*Eethíkaì*) *charactéeres,* 30 de descrieri scurte ale slăbiciunilor sau ciudăţeniilor morale, care schiţate mai mult după scenă decât după viaţă, manifestă o fină observare psihologică şi eleganţă adevărat attică, plină de umor.

În general Theophrast reprezintă în toate doctrinele importante punctul de vedere al lui Aristotel, chiar dacă în amănunte admitea critica independentă şi rodnică. Astfel pare să

se declare nemulţumit de ideea, ca *nóus* ar ajunge în om din afară, şi pare să fi îndrumat cel puţin în oarecare măsură reacţiunea naturalistă exprimată deplin la Straton împotriva concepţiei spiritualiste a profesorului său. Şi în logică a adus multe îmbunătăţiri, în special privitoare la concluziile ipotetice şi la modalitatea prinsă de el în înţeles subiectiv a judecăţilor. În politică întregi colecţia de constituţii a lui Aristotel prin o colecţie de legi ale diferitelor popoare. Însă însemnătatea sa cea mai proeminentă stă totuşi pe terenul ştiinţelor naturale descriptive, în special al botanicii, în care a lucrat îndrumător în privinţă variată.

Mai puţin independent faţă de profesor, pe care de altfel trebuie să-l fi înţeles cel mai bine dintre toţi, însă tot aşa de însemnat din punct de vedere ştiinţific, apare Eudem din Rhodos, care poseda o mare ştiinţă enciclopedică şi scrise opere întinse, mult folosite mai târziu, asupra istoriei geometriei, aritmeticii, astronomiei. Înclinarea sa teologică dependentă de Platon iese la iveală în parte şi în tratarea de către el a eticii aristotelice, în care readuce la divinitate calităţile etice special de bune ale multor oameni (*euphyeís)* şi vede ultimul scop al oricărei cunoştinţe în contemplarea lui Dumnezeu, abaterea sa de la gândirile fundamentale politice ale filosofiei se arată în intercalarea economiei între etică şi politică.

Aristoxenos din Tarent era îndemnat de doctrina pitagoreică, şi căreia îi urmă de pildă, şi pe teren psihologic şi etic; de aceea a şi fost activ mai ales ca teoretician şi istoric al muzicii, însă căută să pornească de la fapte, mulţumită instruirii aristotelice în contrazicere cu speculaţiunile phitagoreilor. Dintre scrierile sale muzicale s-au păstrat două, însă necomplete, probabil nu în forma originară, anume trei cărţi de *harmonicà stoiheía* şi unele fragmente din *rytmicà stoiheía.*

Că Aristoxenos se abate în mod constant de la Aristotel şi Dicaiarchos din Messene, în timp ce combate energic nemurirea sufletului, în suflet voia să vadă numai o armonie a corpului, şi mai înainte de toate, în contrast pronunţat cu Aristotel, preferă viaţa practică celei filosofice,ceea ce era însuşire în adevăr de istoric şi de teoretician al statului. Din operele sale numeroase

pentru istoria politică şi literară, între care *Bíos Helládos,* prima încercare a unei istorii culturale independente, fu cea mai însemnată, ca şi din al său *Tripolitikós,* care cuprinde idealul său despre stat, s-a conservat numai puţin.

Cel mai original din punct de vedere filosofic se desprinde Straton din Lampsacos, care poartă porecla de „Fizicianul" şi prin aceasta este de fapt desemnat exact cu privire la independenţa sa faţă de Aristotel. Ceea ce rămăsese păstrat la Aristotel din *imaterialismul* platonic, spiritualitatea curată a lui Dumnezeu şi origine şi caracterul suprasenzorial al raţiunii omeneşti, este aruncat aici peste bord. Dacă cu aceasta fu înlăturată cheia de boltă a teologiei aristotelice, apoi Straton combătu pe de altă parte şi atomismul democritic prin aceea că el înlocui atomii cu *poióteetes* (poate: calităţi cugetate corporal ca stoicismul). Cu aceasta se îndeplini în şcoala peripatetică aceeaşi înnoire a felurilor de prezentare vechi ionice, către înnoire se manifestă în acelaşi timp în fizica stoică, o aplecare înapoi, caracteristică pentru epoca epigonilor.

SCEPTICISMUL

Aluatul propriu al filosofiei postaristotelice îl formează împrejurarea, că prin scepticismul apărut din nou fu pusă pe prim plan problema teoriei cunoştinţei. Căci dacă întrebarea după posibilitatea şi marginile cunoştinţei omeneşti fu pusă în repetate rânduri de asemenea şi în dezvoltarea anterioară a filosofiei greceşti, apoi totuşi abia acum a venit momentul, când teoria cunoştinţei ajunge tema caracteristică a unei direcţii speciale şi prin aceasta influenţează decisiv întreaga dezvoltare pe mai departe a cugetării filosofice. Aceasta stă în legătură, cel puţin în parte, cu accentuarea puternică a ştiinţei în filosofia attică. Părerea comună a filosofiei socratico-platonico-aristotelice era, chiar dacă cu anumite modificări, că virtutea în înţelesul de a lucra drept nu ar fi posibilă fără ştiinţă, adică analog fără o ştiinţă a celui în adevăr

existent, de aceea fără ştiinţă de asemenea nu ar putea să fie căpătată fericirea. Prin aceasta ştiinţa fu ridicată nesfârşit în valoarea sa, şi ajunsese fără înconjur fundamentul unei vieţi fericite. Cu cât mai mult deci filosofia ajunse doctrină a înţelepciunii, cu atât mai mult ajunsese de la sine înţeles, că lumea se ocupă şi cu această condiţie pretins indispensabilă a unei vieţi fericite. Aceasta este isprava scepticismului, care de altfel urmând mersul general al timpului consideră chestiunea aşezării înţelepte a vieţii de asemenea ca tema ei principală.

Primul, care trată problema teoriei cunoştiinţei în chip sistematic, fu Pyrrhon din Elis, a cărui activitate interveni încă în timpul vieţii lui Aristotel, se restrânse totuşi la învăţământ oral şi la model personal, în timp ce abia şcolarul său Timon din Phlius, în calitate de profet al lui Pyrrhon, căută să procure ascultare direcţiunii sceptice pe cale literară şi în adevăr mai ales prin satirele sale (*silloi*).Totuşi era în legătură cu cuprinsul acestei doctrine, că ea nu duse la nici o asociaţie sigură de şcoală, şi astfel se retrage şi ea apoi, odată cu generaţia următoare, ca direcţie filosofică de la suprafaţa literară.

Viaţa lui Pyrrhon se întinse de la 365 - 275. Probabil chiar în patria sa ajuns cunoscut cu sofistica elio- eretrică, respectiv megarică prin megaricul Bryson, se alipi mai târziu mai cu seamă de democriteanul Anaxarchos, pe care-l însoţi în campaniile lui Alexandru în Asia. Mai târziu trăi şi predă în situaţie sărăcăcioasă, însă mult mai onorat de către concetăţenii săi, în oraşul său natal, ca încorporarea cea mai nobilă a idealului ascetico-sceptic.

Dacă este vorba de „şcoală" sceptică, atunci stă în natura lucrului, că această şcoală nu era o uniune organizată de muncă la fel ca şi celelalte patru şcoli, ci numai o metodă de conducere a vieţii, cum voia, în deosebire conştientă de şcolile îndreptate dogmatic în mod necesar, să fie o *agoogée*. Singurul reprezentant literar însemnat al scepticismului vechi pyrrhonic fu filosoful poet Timon din Phlius (320 - 230, poate până la 226), care trăi în urmă la Atena şi din a cărui activitate publicistică întinsă în poezie şi în proză s-au conservat numai câteva versuri din ale sale *Indalmoí* (păreri) şi fragmente mai

mari din *Silloi*, în care-şi bătea joc de filosofii greci, afară de Xenophan. După moartea lui Timon partizanii săi par să fi emigrat în Alexandria şi să se fi unit cu şcoala empirică de medici, născută poate chiar sub influenţa scepticismului.

În străduinţa după fericire, pe care Pyrrhon ca şi Democrit o găsea în viaţă liniştit veselă (*galéenee)* se vedea potrivit cu întreaga situaţie a timpului, îndrumat la filosofie, a cărei sarcină era să cunoască adevărul sau realitatea, pentru ca de acolo să-şi poată organiza viaţa după ultimul său ţel. Aici isprava genială a bărbatului constă acum în faptul, că recunoscu necesitatea cercetărilor de teorie a cunoştiinţei mai presus de orice ocupare cu lucrurile. Apoi o critică indirectă a puterilor de cunoaştere prin discuţie aporetică a rezultatelor teoriei cunoştinţei îl duce la părere că pentru fiecare afirmare s-ar putea cita motive egal de bune *(istosthéneia tóon lógoon),* că de aceea o afirmare nu valorează mai mult decât cealaltă şi că cineva nici nu ar putea face o declaraţie determinată *(aphasía),* mai degrabă ar trebui să se abţină de la orice judecată (*epohée)* şi la aceeaşi convingere veni pe temeiul unei critici directe a aceleiaşi puteri, care-i arăta că atât simţurile cât şi inteligenţa n-ar da lucrurile aşa cum sunt, ci numai cum ele apar.

În ciuda acestei desfiinţări a dogmatismului crede însă că poate menţine posibilitatea acţiunii şi a fericirii. Căci ceea ce combate, este numai că noi ştim ceva despre lucruri în sine, însă nu datul fenomenelor (*phainómena).* Acestea rămân omului şi-l pot conduce de aceea şi în acţiunea sa. Şi la fericire îl poate duce filosofia sceptică, şi numai ea singură, deoarece filosofia sceptică, prin dovada despre imposibilitatea unei cunoştinţe a celui cu adevărat existent, face din lucrurile în sine ceva cu totul lipsit de însemnătate *(adiáphoron)* şi ajută omului prin acestea pe de o parte la eliberarea de toate închipuirile zadarnice (*atyphía)* şi de neliniştirile neântemeiate legate cu aceasta asupra morţii şi asupra vieţii după moarte (*ataraxía)* şi pe de altă parte pe cel scăpat astfel de toate prejudecăţile îl face gata să se îndrepte pretutindeni după fenomen. Scepticismul urmează după *epohée* după cum umbra urmează după corp.

Chiar dacă aşa-numiţii 10 tropi, cu care scepticismul posterior poate dovedi relativitatea cunoştinţei în această formă determinată şi perfecţionată, nu se coboară de la Pyrrhon - cam cum este admis în general, - totuşi îi este lui Pyrrhon familiar de tot gândul fundamental protagoreic care trece prin aceşti 10 tropi. Cum că Pyrrhon se silea, să aducă în oarecare măsură doctrina sceptică într-un sistem, se poate cu siguranţă conchide din faptul, că şcolarul său Timon prinse quintesenţa doctrinei sale în cele trei mari întrebări, limpede formulate: Cum sunt create lucrurile ? Cum suntem datori să ne ţinem faţă de ele ? Ce câştigăm, dacă ne ţinem exact faţă de ele ? Răspunsul la aceste trei întrebări este indicat foarte pe scurt, prin cele trei cuvinte: *acataleepsia, epohée, ataraxia.* Cum că ultimul cuvânt este ţelul propriu al întregii considerări, este vădit de la sine: Ataraxia este eudaimonia scepticului. Apoi *epohée* natural că nu este socotită numai în înţeles teoretic, dar şi în înţeles practic, ca abţinere nu numai de la o judecată asupra celui absolut, ci în special şi o abţinere de la o preţuire absolută şi cu aceasta este socotită ca oprirea poftirii şi simţirii îndreptate asupra lucrurilor în sine sau ca oprirea poftirii şi simţirii determinate de aceste lucruri în sine.

EPICUREISMUL

Fondatorii noilor şcoli dogmatice din această epocă, ai epicureismului şi ai stoicismului, care sunt cu totul de acord cu scepticismul în tendinţa exclusiv practică, au încercat deja influenţă remarcabilă din partea lui, care iese la iveală în adresarea lor la chestiunile din teoria cunoştinţei. Dintre ei Epicur pare să-şi fi intemeiat şcoala în „Grădina" sa din Atena, pe la 306 a. Chr. şi a dat doctrinei sale o astfel de formă, că chiar de la început ea stă acolo ca o filosofie gata a vieţii, la care numeroşii şcolari, pe care îi găsi în timpul întregii antichităţi abia au mai schimbat lucruri secundare, şi care filosofie se ţinu departe de orice atingere cu alte direcţiuni filosofice şi de practicarea ştiinţei neinteresate şi aşa zicând se înveli în gogoaşa

sa. De aceea alături de Epicur însuşi nu sunt de numit filosofi de sine stătători din această şcoală. Ca reprezentanţi literari în această epocă şi în epoca imediat următoare, pot să fie menţionaţi: Metrodor din Lampsacos, prietenul fondatorului, şi Colotes din acelaşi oraş.

Epicur se născuse în 342 în Samos ca băiat al unui atenian din demosul Gargettos, după cum se pare al unui învăţător şi crescu cu mijloace reduse. În Samos aude pe platonicul Pamphilos, care-l câştigă pentru doctrina academică, aşa că în timpul şederii sale în Atena (323) intră în şcoala lui Xenocrates, totuşi părăsi oraşul chiar în anul următor şi se duse, după alungarea părinţilor săi din Samos, la noua locuinţă a acestora în Colophon. De aici cercetă şcoala deja vestită a democritianului Nausiphanes din Teos, care-l făcu cunoscut nu numai cu filosofia atomistă, dar şi cu scepticismul pyrrhonian. Astfel primi aici îndemnul decisiv pentru filosofia sa. Certuri cu Nausiphanes îl despărţiră de acesta şi-l îndemnară să se cultive mai departe singur, mai înainte de toate prin citirea operelor lui Democrit şi Anaxagora. Totuşi a cunoscut bine şi pe Aristotel şi pe socratici. Abia de la 310 se prezintă ca profesor de filosofie, mai întâi în Mytilene, apoi în Lampsacos, unde avu succes decisiv şi dobândi mulţi aderenţi, printre care prietenii şi şcolarii săi cei mai însemnaţi, cei mai credincios devotaţi, Metrodoros, Polyainos şi Hermarchos, care-l urmară şi la Atena, unde îşi mută şcoala în 306. Preda în chip semnificativ, nu într-o clădire publică în mijlocul oraşului, ci într-o grădină cumpărată de el, din care pricină aderenţii săi erau numiţi *hói apó tóon khéepoon.* Şcoala sa, analog cu stoicismul, se numea pe scurt *khéepos.* Doctrina sa era oportună, uşoară de înţeles şi simpatică masei mari, corespunzând sentimentului masei, şi astfel se explică faptul că alături de celelalte şcoli el avu mare succes, şi ajunse un şef de şcoală mult venerat cu amabilitatea sa personală, care nu avea pretenţii aşa de înalte şi de severe nici la cugetare, nici la conducerea vieţii auditorilor săi. În această calitate lucră până la moartea sa, în anul 270. A scris foarte mult însă s-a păstrat numai puţin din lucrările sale: din cele 37 de cărţi *Perì physeoos* numai două, cele găsite în biblioteca din Herculaneum, mai

departe trei scrisori didactice şi *Kyríai dóxai* însă pe lângă acestea un mare număr de fragmente mai mult sau mai puţin întinse. O scrisoare adresată mamei sale, care face multă cinste pietăţii profesorului, alături de alte fragmente, a venit la lumină prin descoperirea inscripţiei uriaşă de la Oinoanda pe care epicureul Diogene a dispus s-o aşeze, pe peretele unui portic cam pe la 200 p. Chr.

Metrodoros, prietenul intim şi renumitul tovarăş de doctrină al lui Epicur, muri înaintea lui. De aceea conducerea şcolii trecu la Hermarchos. De atunci sunt numiţi numeroşi şcolari şi şefi de şcoală, fără ca totuşi ei să apară ca personalităţi de însemnătate filosofică de sine stătătoare. Pe Colotes îl cunoşteam din scrierea, pe care Plutarh în chip remarcabil o îndreaptă împotriva lui, ca reprezentant al şcolii.

Potrivit cu tendinţa practică a filosofiei epicureice, motivul acestei filosofii îl formează străduinţa după fericire. De aici filosofia are valoare pentru Epicur numai ca o cercetare a mijloacelor pentru procurarea fericirii individuale. Mărginirea ei la această muncă a fost exprimată de el foarte sever şi a fost dusă până la capăt cu înăbuşirea brutală a oricărui alt interes, mai ales a interesului curat teoretic. Ca părţi ale filosofiei rezultă însă din această punere de ţel mai întâi de toate o privire asupra întregului lumii, *fizica*, şi o privire analoagă asupra obiectului străduinţii şi fericirii omeneşti, *etica*. De dragul posibilităţii acţiunii, pe care acţiune şi el ca şi socraticii o socotea ca exclusă fără o cunoaştere mai sigură, mai adăugă însă pentru respingerea scepticismului o cercetare a mijloacelor cunoştinţei, mai ales a criteriului adevărului, şi ce e drept ca introducere la fizică, adăugă deci *canonica*.

Deficitul culturii ştiinţifice a lui Epicur se arată în nesiguranţa felului său de exprimare şi în mica preciziune a dovedirii sale ; ea a contribuit însă desigur la desconsiderarea de către el a oricăror ocupaţiuni curat teoretice. El nu se pricepe în cercetări ştiinţifice, care nu folosesc : matematica, istoria, ştinţele naturale speciale îi sunt închise.

Drept criterii ale adevărului valorează pentru el pe teren teoretic elementele date direct contemplării, adică fără

colaborarea cugetării reflectânde, percepţiile şi reprezentările generale (*proléepseis*) născute din percepţii la ivire repetată, însă în chipurile de vise date de asemenea direct şi reprezentările iluzorii, şi pe terenul practic sentimentele de plăcere şi de neplăcere (*páthee*). Obiectul criteriilor teoretice însă îl vedea nu în lucruri însele (*sterémnia*) ci în chipurile pornite de la lucruri (*eídoola*) care în drumul până la organul simţului ar putea să sufere schimbări după împrejurări. Şi dacă, cu această presupunere, el reuşeşte de asemenea să explice relativitatea mai ales a percepţiilor, apoi ştiu ca aceluia, care voia să primească şi percepţii corespunzătoare lucrurilor, să nu-i dea un alt sfat decât acela, de a privi lucrurile din apropiere.

Însă dacă găsi în învederarea directă (*enárgeia*) a acestor criterii fundamentul oricărei cunoştinţe, totuşi aceste criterii nu erau suficiente pentru o concepţie despre lume, care chezăşuieşte fericirea omului. Pentru aceasta era nevoie şi de o părere (*epínoia*) despre aceea ce era de aşteptat (*prosménon*) şi despre aceea ce nu era accesibil deloc percepţiei, sau nu era suficient accesibil (*ádeelon*). Însă cum părerea se naşte prin faptul, că noi adăugăm ceva de la noi înşine la cel dat direct, (*prosdoxázein*) atunci ea nu mai posedă caracterul întrevederii, ci este o curată părere (*dóxa*) a cărei valoare de adevăr poate fi constatată mereu prin aceea, că cel dat direct depune mărturie pentru ea şi nu o contrazice. A despărţi sigur învederarea şi părerea, ar trebui de altfel să fie în stare numai înţeleptul.

Însă metoda,care ar trebui să ducă de la cel direct dat la părerile despre cel viitor şi despre cel neaccesibil simţurilor, o găsi Epicur în procedarea anologiei (*seemeíoosis*) la care făcea ipoteza, că (*prosménon* şi *ádeelon*) ar sta în raporturi analoage cu ceea ce este senzorial. Prescripţiuni mai îngrijite ale acestei proceduri n-a dat însă, ci se serveşte de ea în chip adeseori foarte superficial. Dacă filosofia trebuie să aducă omului fericirea, apoi ea face aceasta mai înainte de toate prin faptul, că-l eliberează, prin cunoaşterea exactă, de orice teamă de zei şi de moarte, îl scapă, de toate reprezentările eronate asupra naturii lucrurilor şi cu aseasta îl scapă şi de toate temerile prosteşti legate de reprezentările eronate. Pentru acest scop Epicur crede că are

nevoie de o concepție fizică despre lume, care exclude miticul și miraculosul, exclude mai ales gândul de o intervenție a zeilor în lume și gândul de nemurire și scoate la iveală tot ceea ce este natural sau mai bine zis posibilitatea cauzelor naturale. Căci el este convins, că-și poate ajunge scopul chiar cu dovada posibilității explicărilor naturale și stă de aceea în esență respingător față de dezlegarea pozitivă a problemelor de filosofie a naturii, cu atât mai mult, cu cât el este de părere, că astfel de încercări depășesc mult putința de cunoștință a omului. Găsește la Democrit părerea căutată despre lume.

Înnoirea de către Epicur a atomismului se mărginește în substanță la teoria, că nimic nu este real decât vidul și atomii, și că orice întâmplare constă numai în mișcarea atomilor în spațiul vid. Dimpotrivă respinge gândul fundamental democritian al necesității naturale, curat mecanice a oricărei mișcări. Mișcarea originar neregulată a atomilor în spațiul nesfârșit, fără direcție în el, așa cum o predase Democrit, o înlocuiește sub influența doctrinei aristotelice, despre mișcarea celui greu în jos, cu o mișcare de cădere originar regulată a atomilor în direcția de sus în jos: „ploaia cu găleata a atomilor". Însă cum prin aceasta n-ar fi fost explicabilă întâlnirea atomilor, atunci admite că atomii izolați s-ar fi abătut cu puțin de tot de la această direcție dreaptă de cădere. Prin aceasta se realizează acum ciocnirile și îngrămădirile de atomi, din care se nasc lumile, când grămezile constau din atomi adecvați, cum explică Epicur primind gânduri empedocleice. Principiul de rânduire, de care se servește la aceasta, nu este însă vârtejul democritian, ci iarăși greutatea. Și acestui principiu îi corespund de asemenea treptele mai depărtate ale nașterii lumii. Însă el ține de asemenea numai la aceste principii cele mai generale de antiteleologism și antispiritualism : cu privire la toate chestiunile speciale din știința naturii declară, cum s-a spus, în mod formal, că răspunsul la ele ar fi cu totul indiferent, ba chiar neștiințific. Totuși pentru a ține departe intervenția zeilor în lume, care intervenție era dovedită doar ca de prisos prin explicațiile sale de până acum, mută pe zei, pe care șovăia să-i tăgăduiască din pricina reprezentărilor existente despre ei (*proléepseis*) la toate popoarele, în intermundii, în

spațiile goale dintre lumi, și declară, că grija lor de lume ar fi incompatibilă cu fericirea lor desăvârșită.

Abaterea arbitrară de la căderea perpendiculară, cu a cărei admitere Epicur sfărâmă întregul democratianism, este așadar numai dezlegarea unei greutăți autocreate. Cum că Epicur își pregătì această greutate, este de explicat desigur prin dependența sa de doctrina aristotelică despre mișcarea naturală. Însă deslegarea i-o găsi din „experiența" întâmplării și a libertății de voință.

Această concepere antiteleologică a naturii, pe care mai ales Lucretius a dezvoltat-o în amănunte și a întins-o de asemenea la creațiunile organice aparent potrivite scopului după gândul fundamental empedocleic, valorează pentru epicureici ca o scăpare de orice superstiție. Totuși Epicur a vorbit despre o venerare a zeilor, care nu ar trebui să constea în adevăr în rugăciuni și jertfe inoportune din motive egoiste, ci ar trebui să urmeze numai din sentimentul admirației, care apucă pe om în fața unor ființe așa de desăvârșite, care în bucurare veșnică de liniștea lor mulțumită apar ca o realizare iluminată a idealului înțeleptului, înțelept desăvârșit ce nu a existat niciodată pe lume.

Materialistă ca fizica lui Epicur, este de asemenea psihologia sa, a cărei sarcină este să elibereze pe om de teama de moarte. Sufletul este pentru el ceva corporal, deoarece numai corporal poate lucra și suferi. Și în adevăr sufletul valora pentru el ca o compoziție din patru corpuri sau materii diferite: o materie de felul focului, o materie de felul aerului, o materie de felul suflării și o materia care nu se poate numi mai de aproape (*acatonómaston*). Fiecăruia dintre primele trei elemente, care împreună formează sufletul nerațional (*álogon*) răspândit prin corpul întreg, îi este atribuită o funcție specială, care însă nu înfățișează nimic specific psihic, ci numai așa-zicând, partea vegetativă și fiziologică a vieții. A patra parte componentă (*logicón*) localizată în piept, unde simțim teamă și bucurie, este purtătorul vieții cu adevărat sufletești și sirituale. Însă odată cu moartea se descompune sufletul, așa că nu poate fi vorba de nici o nemurire, de nici o emigrare a sufletelor și cu aceasta încetează și toate spaimele, care se leagă de aceste gânduri. Și de

asemenea moartea însăşi nu ne poate inspira frică, deoarece, cât timp suntem noi, moartea nu există, şi imediat ce vine moartea nu mai existăm noi.

Conceperea sufletului ca o amestecare din o materie de felul focului etc., păru lui Epicur a fi necesară, deoarece el nu socotea pe nici una dintre materiile date empiric ca destul de fină şi mobilă, pentru a dezlega problemele sufletului. Şi numai o ducere mai departe a acestui gând va fi admiterea lui *acatonómaston* ca purtător al funcţiilor psihice.

Însă pentru Epicur primi însemnătate cu totul specială libertatea voinţei, care apare la el pentru prima dată în filosofia greacă cu limpezime şi lămurire deplină în înţelesul indeterminismului. O filosofie, care cunoştea numai ţelul, de a duce pe om la fericire, avea destul motiv să aducă dovada, că omul nu ar fi mingea unei necesităţi oarbe, ci că el însuşi ar fi în stare să-şi făurească destinul. De aceea Epicur declară în ciuda oricărei înţelegeri a dependenţei voinţei şi acţiunii de împrejurări interne şi externe, că omul nu-ar sta absolut sub aceste influenţe, ci la prilejul oferit s-ar putea decide cu totul independent de ele şi chiar împotriva lor, că ar putea alege fără cauză (*anaitíoos proaireísthai*).

Ce a pregătit fizica, are etica de terminat. Ea trebuie să arate omului, ce are de socotit ca fericire, de ce trebuie să fugă, ce are de căutat, şi cum trebuie să se aranjeze în viaţă în general. Aici reânnoieşte acum Epicur hedonismul cirenaic cu apel la ţinuta tuturor vieţuitoarelor, în contrast pronunţat cu idealismul grec, totuşi într-o formă modificată în esenţă. Drept plăcere (*heedonée*) care este ţelul natural şi de la sine înţeles al oricărei străduinţe şi voiri, înţelege în primul rând un amestec din plăcere corporală şi spirituală, în care însă primul element este baza adevărată. Plăcerile spirituale cu toată intensitatea lor mai puternică, şi care le este proprie din pricina întinderii lor mai mari, ce îmbrăţişează şi trecutul şi prezentul, vin totuşi în considerare nu pentru ele, ci numai atât, cât se referă la corp. La aceasta vine în al doilea rând, că prin plăcere el nu înţelege atât plăcerea pozitivă denumit aşa (în înţeles mai restrâns), care nu există după părerea sa de loc, ci mai curând plăcerea negativă, în

înțeles de scăpare de neplăcere, adică de durerile corporale (*aponía*) și de neliniștire sufletească (*ataraxía*). Și când în fine mai face deosebirea între plăcere agitată și plăcere liniștită (*heedonée en chinéesei* și *heedonée catasteematichée*) sau între o astfel de plăcere, care este legată cu mulțumirea mai îmbelșugată a nevoilor corporale și între o astfel de plăcere, care este legată numai de singura lor înlăturare, atunci valorează pentru el aici iarăși plăcerea liniștită ca plăcerea propriu naturală și de aceea mai valoroasă. Și astfel putu să recapituleze toate aceste reflecțiuni în propoziția că țelul vieții nu ar fi altul decât lipsa momentană de durere a corpului, amintiri plăcute de stările sale anterioare și asigurare cu privire la stările viitoare. Un proverb epicureu sună: „a nu-ți fi foame, a nu-ți fi sete, a nu îngheța, astfel strigă vocea cărnii. Cine posedă acestea și poate spera să le posede în viitor, acela poate în fericire să primească lupta chiar cu Zeus".

În această formulare a țelului vieții se exprima în același timp necesitatea unei restrângeri a numeroaselor nevoi ale omului. Ele nu pot găsi toate mulțumire. Epicur le împarte de aceea în nevoi naturale și necesare (*physikaí kaì anagkaíai*) ca nevoia de hrană, în nevoi naturale, însă nu necesare (*physikaí kaì ouk anagkaíai*) ca nevoia de hrană mai bogată, și în nevoi nici necesare nici naturale (*oúte physikai oúte anagkaíai*) ca nevoia de onoruri externe. El accentuează că pentru dobândirea fericirii ar fi necesară numai mulțumirea primelor nevoi, și laudă natura cu privire la ușurința satisfacerii lor, care natură face să fie ușor de procurat necesarul, însă nu face necesar ceea ce este greu de procurat. Aici stă motivul pentru optimismul filosofiei epicureice. Însă în ceea ce privește neplăcerea rezultată din boală, Epicur credea că se poate descurca cu gândul că durerile durabile ar fi neînsemnate, dimpotrivă durerile violente ar dura un timp mai scurt și omului i-ar rămâne la sfârșit mereu mijlocul: *animo aequo e vita tanquam e theatro exire.* Căci pentru gândul fericirii durata era fără importanță în ochii săi.

Numai ca mijloc pentru modelarea dreaptă a vieții se țin în seamă virtuțile. Ele nu au valoare pentru ele, ci numai întrucât servesc fericirii, *heedéoos zéen* nu este posibil fără *kalóos zéen.*

Aceasta valorează mai înainte de toate pentru introspecțiunea rațională (*phróneesis*), virtutea fundamentală a omului, care-l lasă să recunoască în același timp nevoia și a celorlalte virtuți (*egkráteia*, *andreiá*, *dikaiosynee*) și de aceea poate fi desemnată drept cel mai înalt bun (*mégiston agathón*). Prin ea înțeleptul este pus în stare să cântărească plăcerile una față de alta cu privire la urmările lor, să dea urmare instinctelor diferite numai după valoarea lor pentru mulțumirea generală, să reducă așteptările la justa lor valoare, să se scape de închipuite reprezentări, sentimente și pofte, și să găsească în bucurarea cumpănită de viață acea veselie a sufletului, care îi este destinată numai lui.

Numai din punctul de vedere al lui *heedéoos zéen* judeca Epicur și situația socială. Potrivit cu atomismul său etic nu recunoaște o comunitate naturală a oamenilor, ci tratează toate legăturile indivizilor între ei ca legături care depind de arbitrariul izolaților și de socotirea rațională de către ei, a urmărilor folositoare: de asemenea nu le vede ca puteri superioare, ci numai ca mijloace autoalese pentru fericirea individuală. În acest înțeles desfătuiește pe înțelept chiar de a intra în comunitatea căsătoriei, care-l amenință cu grijă și cu răspundere. În chip anlog recomandă abținere de la viața publică. Statul îl privește ca o uniune ieșită din nevoile apărării reciproce, produsă prin reflecțiunea indivizilor, sprijinită pe învoială, ale cărei instituțiuni în întreaga întindere ar fi condiționate de punctul de vedere al folosului comun : acest scop al dreptului provoacă anumite hotărâri foarte generale pretutindeni cu nevoie analoagă, însă se modelează în diferite împrejurări în varietatea hotărîrilor individuale de drept.

Legătura demnă de înțelept în comunitatea omenească este numai prietenia. Și ea într-adevăr se sprijină după Epicur pe calcularea folosului reciproc : însă între oamenii înțelepți și virtuoși ea se urcă la o comunitate de viață neegoistă, în care eudaimonia individului își ajunge gradul cel mai înalt.

Este cu totul caracteristic pentru concepția despre viață a epicureilor, că idealul ei social este un raport curat individual, prietenia, care este cultivată în această școală în special și, în

legătură cu altă părere despre înțelept, a primit ușor un caracter dulce de admirație reciprocă. Ca revers la aceasta valorează *làthe bióosas* cu care fu ridicată la principiu indiferența față de interesele politice și de răspundere, izolarea egoistă a indivizilor, decăderea comunității statului. Cu această retragere egoistă în viața particulară, epicureismul a ajuns filosofia reală a monarhiei romane universale, căci baza cea mai puternică a despotismului era acea căutare de bucurare, cu care fiecare izolat din zăpăceală generală căuta să mai salveze cât mai mult posibil din tihna individuală în liniștea existenței retrase.

De asemenea teoria utilitară a statului a lui Epicur, își are sâmburii în sofistică, totuși pare că abia el a dus-o până la capăt principial și a dezvoltat la aceasta deja principiile acelei teorii despre învoiala statului (*synthéekee*) prin care de asemenea luminarea secolelor XVII și XVIII căuta să înțeleagă statul, ca produsul socotirii raționale a indivizilor egoiști, lipsiți de stat în sine. Lucrețiu a prezentat în chip tipic această pretinsă trecere a omenirii din starea de „sălbăticie" la învoiala de stat.

Teoremele filosofiei sale valorau pentru Epicur ca dogme absolut sigure. De aceea le strânse în teze scurte (*kyriai dóxai*) și le recomandă aderenților săi pentru învățare pe dinafară. Urmarea lor avea să ducă pe cinva, să devină înțelept și cu aceasta să fie părtaș pentru totdeauna la fericirea deplină, la plăcerea neturburată. Înțeleptul, așa cum spune Epicur, va fi fericit chiar și pe cruce.

Dogmatismul rigid caracterizează epicureismul între toate sistemele vechi. Mergea așa de departe, că o părere deviatoare ducea la excluderea din școală și a contribuit probabil, că epicureismul nu mai juca un rol pentru dezvoltarea ulterioară a filosofiei grecești.

Doctrina despre înțelept formează încheierea sistemului epicureu. A ajunge înțelept, nu putea să fie ușor. Croiala naturală și educația valorau ca și condițiuni prealabile și chiar atunci a ajunge înțelept rămânea destul de greu. De aceea Epicur deosebea grade de înțelepciune și voia să lase a trece ca înțelepți desăvârșiți numai el însuși și Metrodor. În această doctrină întreagă, care pare că cuprinde în amănuntele sale de altfel multă

polemică neexprimată împotriva lui Aristotel, se arată aşa de bine nesiguranţa internă a întregului sistem. Dacă spre aceasta ne îndreaptă chiar dogmatismul, apoi „înţeleptul" trebuie să servească nu numai ca să închidă lacuna teoriei cunoştinţei epicurene ci şi ca odată cu părăsirea însemnătăţii principiale a lipsei de durere pentru fericire şi a adresării la fraze să lase etica să-şi ajungă ţelul.

STOICISMUL

Sistemul filosofic cel mai însemnat din epoca elenistă este stoicismul. Întemeietorul său este Zenon din Citium în Cyprus, care ajunsese în Atena mai întâi şcolarul cinicului Crates, însă audie apoi şi pe megaricii Stilpon şi Diodor şi pe platonicul Polemon, şi după îndelungată pregătire, încă înainte de trecerea secolului al IV-lea, îşi deschise şcoala în *Stoà poikílee* care dădu acestei asociaţii numele. Dintre şcolarii săi cei mai mulţi, anume compatriotul său Persaios, Ariston din Chios, Herillos din Cartagina, Sphairos din Bospor, au modificat mai mult sau mai puţin individual doctrina profesorului, adică au apropiat-o de doctrina peripatetică şi cinică; ba chiar unul, ca al doilea Aristip, a trecut de-a dreptul în tabăra contrară, Dionysios ho Metathémenos[1]. Numai Cleanthes din Assos, care apoi ajunse de asemenea urmaşul lui Zenon în Scolarhat, i-a luat sistemul ca întreg şi l-a dezvoltat mai departe cu oarecare măsură de independenţă.

Stoicismul se caracterizează ca filosofia tipică a elenismului prin împrejurarea, că ea este creată şi perfecţionată în Atena, cu ideile fundamentale ale filosofiei etice de bărbaţi, care se coboară din populaţiile de amestec ale Orientului ; şi tot astfel este semnificativ pentru mersul general al mişcării istorici umiversale, că tocmai această doctrină se întinse apoi în imperiul roman cu cea mai puternică dezvoltare.

---

[1] Dionysios din Heraclea Pontică, supranumit Transfugul filosof.

Zenon din Citium (336/5-264/3), băiatul unui negustor Mnasea, venise la Atena ca tânăr pe la 314. Aici fu entuziasmat pentru Socrate în urma citirii operei *Memorabilia* a lui Xenophon şi *Apologia* lui Platon şi se alipi mai ales din cinicul Crates, care i se păru că se apropie cel mai mult Socrate dintre filosofii epocii. Astfel primele sale scrieri, mai ales *Politeia*, erau scrise încă cu totul din punct de vedere cinic şi din cauza naturalismului lui indecent, naturalism care, însă avea caracter numai doctrinar, fură mult disprețuite în întreaga antichitate şi mai ales de părinții bisericii creştine. Mare şi însemnat ca filosofie pentru el este faptul, că în ciuda înclinării sale originare spre cinism, totuşi, fie deodată, fie treptat, s-a ridicat cunoştința decisivă, că libertatea morală nu constă în disprețuirea brutală şi scandaloasă a oricărui obicei şi rânduire omenească, ci într-un fel superior de simplicitate, în adevărata umanitate ; ar fi cu totul sucit şi nedrept să derivăm despărțirea sa principială de cinism din intres personal sau şi numai din legăturile sale cu regele macedonean, Antigonos Gonatas, care căuta să-l atragă la curtea sa mai târziu, însă în zadar. În general trebuie să fi urmat în el o abatere internă de la cinism, şi că el îndulci doctrina acestuia nu o făcu, pentru ca el însuşi să aibă mai mult din bucuriile externe ale vieții, întrucât a rămas chiar în mod notoriu model de cumpătare şi modestie şi de aceea stătea în considerare înaltă la atenieni. Sfârşi prin sinucidere.

Chleanthes din Assos (331-233), la origine atlet, ajunsese abia în anii mai maturi şi ce e drept cu mari lipsuri - îşi câştiga întreținerea prin lucru corporal de noapte - şcolarul lui Zenon şi se distinse mai puțin prin ascuțimea spiritului decât prin seriozitatea morală şi sinceritatea convingerii. Totuşi nu fu nicidecum papagalul gol al profesorului său, ci dovedi în numeroase rânduri o independență de nedisprețuit. Şi el puse capăt vieții sale prin sinucidere.

Rădăcina sistemului stoic stă evident în cinism, însă în acelaşi timp şi în contrastul față de acesta. Neatârnarea internă a individului a fost şi a rămas totdeauna ca şi în cinism, tendința fundamentală a stoicismului, însă Zenon - nu ne putem explica altfel îndepărtarea sa de cinism şi întemeierea de către el a unei

şcoli - voia să dea acestei pretenţii pe de o parte o temelie teoretică solidă, o motivare filosofică omnilaterală şi pe de altă parte s-o aducă în armonie cu sentimentele şi instinctele sociale ale naturii omeneşti. Amândouă le găsi în cultivarea cea mai nobilă mai departe a filosofiei socratice, la Platon ca şi la urmaşii săi imediaţi, care şi stabiliseră noţiunea vieţii conform naturii, care ajunsese de acum înainte o noţiune centrală a eticii stoice. Nu este de spus cu siguranţă, dacă şi cât de mult datorează el ceva important şi peripateticilor ; însă direcţia antispiritualistă a contemporanului său Straton poate să fi uşurat esenţial perfecţionarea concepţiei sale pantheiste despre lume. Însă şi mai mult a fost influenţat în aceasta de filosofia ioniană mai veche a naturii, în special de filosofia lui Heraclit, care a jucat un rol mare la perfecţionarea sistemului şi a fost mereu socotit de stoici ca un fel de înrudit spiritual cu ei.

Despărţirea determinată a filosofiei în cele trei discipline, *logica*, *fizica* şi *etica*, era considerată de către vechii raportori ca o inovaţie a lui Zenon, fusese propusă într-adevăr chiar de către Xenocrates. Însă abia Zenon pare să fi pus într-un raport intern determinat, una faţă de alta, aceste trei părţi şi tocmai de aceasta să le fi adus într-o anumită gradaţie de valori. Punctul de plecare cinic şi în ultima privinţă cel socratic al lui Zenon, adúse necesar cu sine, că şi el mută în etică punctul de greutate al filosofiei, scopul ei propriu. Totuşi prin aceasta el merse, dincolo de neştiinţificitatea aspră a cinismului aşa de mult, încât declară fizica (în chip secundar) ca necesară pentru motivarea ştiinţifică a teoriei despre sarcina etică a omului, şi voi să sprijine amândouă disciplinele în cele din urmă cu ştiinţa logicii.

Cum că această separare de cinism nu se petrece aşa de simplu şi aşa de fără opoziţie, se înţelege de la sine şi se observă mai ales după ţinuta marcantă a lui Ariston din Chios, care în sprijinirea pronunţată de Socrate şi de Antisthene, respinse nu numai fizica şi logica, dar şi pe etică cu excluderea pareneticii, o limită aşa-zicând la partea principală, la partea generală - din care pricină deci fu despărţit de reprezentanţii adevăraţi ai stoicismului. Pe de altă parte nu este de mirare în epoca următoare mulţi stoici atribuiau fizicii şi logicii o însemnătate

independentă mai mare, după cum au cultivat mai ales gramatica, dar şi alte ramuri ale ştiinţei, care nu stau în legătură directă cu filosofia, şi n-au nici o legătură cu etica, cum este istoria şi literatura. Această direcţie mult mai enciclopedică, înrudită cu şcoala peripatetică a fost predesemnată deja de către Herillos, care declară *epistéemee* ca *Telos* şi cu aceasta sta de asemenea departe de stoicismul propriu. Cleanthes prin faptul, că ridică şi câte un teritoriu important al celor trei discipline (retorica, politica, teologia) la o ştiinţă independentă, trebuie să fi deosebit şase părţi ale filosofiei.

Partea esenţială a logicii o formează pentru Zenon ca şi pentru Epicur cercetările în teoria cunoştinţei. La aceasta îl îndeamnă pe de o parte opunerea sceptică la posibilitatea cunoştinţei şi pe de altă parte convingerea venită la el din filosofia socratico-platonică, cum că filosoful sau înţeleptul (*sopohós*) de dragul demnităţii sale n-ar avea voie să aibă păreri şovăitoare, ci ar trebui să posede o ştiinţă sigură. Pe lângă aceasta senzualismul său coborâtor din şcoala cinică şi care concepea toate reprezentările originare ca imprimări în suflet (*typóoseis*) născute prin influenţă externă, îl puse pe Zenon în necesitatea, de a se uita în interiorul sufletului după un criteriu, care oferea posibilitatea de a separa unele de altele imprimările adevărate şi false, a căror prezenţă o admitea în contrazicere cu Epicur. Îl găsi în *katáleepsis* şi înţelese prin aceasta o reprezentare „care-şi apucă" obiectul (*phantasía kataleeptikée*) adică o astfel de reprezentare care redă obiectul său exact cât mai mult posibil, sau cum îi plăcea lui să se exprime, care era imprimată sufletului prin obiectul, care o pricinuia, într-un chip, cum nu ar fi putut să fie produsă de un obiect din care nu se trage reprezentarea, reprezentare care, însă a găsit afară de aceasta şi în acelaşi timp o aprobare într-adevăr voluntară, însă totuşi convinsă (*sygkatáthesis*). În ea vedea deci criteriul adevărului şi cu aceasta punctul de plecare al întregii ştiinţe ca al unui sistem de propoziţiuni ştiinţifice. Căci din ea trebuiau să se nască cu ajutorul memoriei ca al unui tezaur de reprezentări mai întâi de toate noţiunile totuşi numai subiective (*ennoéemata*), luate pentru ele, în ciuda oricărei referiri la ceva real, cum

observa, față de Platon, Zenon credincios originii sale cinice, și mai departe se nasc principiile și metodele oricărei știri, știre pe care o determina ca o *katáleepsis* care nu mai este de contrazis și prin reflecțiuni raționale. Astfel pentru el știința stă și deasupra lui *katáleepsis*, care valora ca o mijlocie între *epistéeme* și *dóxa* și putea să aibă loc și la proști. *Epistéemee* dimpotrivă o are numai înțeleptul, și ce e drept în înțelesul dublu, ca cunoștință izolată absolut sigură (*katáleepsis asphalées kaì ametáptootos hypó lógou*) și ca stare obișnuită de nepăsare pentru reprezentările înșelătoare (*hexis en phantasióon prosdéxei ametáptootos hypó lógou*).

Însă tendința sa precumpănitor practică nu-l lasă să atribuie mare valoare logicii speciale sau dialecticii și din retorică nu ținu nimic în general. A numi lucrurile cu numele drept, i se părea a fi singura credință, pe care o avem de pus la exprimare.

De asemenea încercarea lui Zenon, de a se debarasa de scepticism, este obiectiv insuficientă. Chiar dacă prostul o să poată avea o *katáleepsis* și abia înțeleptul posedă vrednicia, de a ajunge la adevărul deplin, atunci nu *katáleepsis* ci înțeleptul este criteriul adevărului.

De școala cinică depinde Zenon și cu metafizica sa materialistă. Tendința monistă, care se exprimă în ea, se dezvoltă în polemica vădită cu dualismul aristotelic și formează în anumit înțeles încheierea în lupta existentă de la Platon pentru felul de existență al formei. În locul transcendenței originare vine acum în întindere deplină imanența ei. Însă capabil de creație proprie, Zenon reia metafizica filosofiei naturale presocratice în forma doctrinei heracleitice, declară însă ritos, că numai corporalul ar fi real, fiindcă singur corporalul ar fi bun de acțiune și suferință, și că de aceea și principiul lumii ar trebui să fie conceput drept corporal. Însă în corporal deosebește iarăși, cu totul după felul dualității aristotelice, un moment pasiv și un moment activ (*páshon* și *poióun*) materia mișcată și forța mișcătoare (*próotee hylee* și *aítion*). Și în timp ce acum desemnează materia primară în chip platonico-aristotelic ca inalterabilă calitativ și absolut fără calitate în ea însăși, dă forței, care pătrunde cu totul materia, toate caracterele lui *lógos*

heracleitic şi ale lui *nóus* anaxogoreic; el este principiul raţional de rânduire al lumii. Aşadar metefizica lui Zenon nu poartă caracter mecanic, ci caracter dinamic.

Principiul unitar al lumii, pe care Zenon îl numeşte atât Dumnezeu cât şi natură, este foc după esenţa sa, şi în aceasta se arată lămurit alipirea fizicii stoice la Heraclit. Totuşi a dezvoltat mai departe doctrina acestuia, întrucât fizica stoică deosebeşte ritos între focul obişnuit (*átehnon pyr*), care numai consumă, şi între focul raţional, artistic (*pyr noerón, tehnicón*) care creează şi formează raţional sau metodic şi produce şi înlesneşte viaţa. Numai în acest înţeles superior se acopere divinitatea cu focul, care se dezvoltă cu forţele sâmbure (*lógoi spermatikoi*) cuprinse în acest foc după lege veşnică, în totalitatea singurei lumi care se îngroşa din ce în ce mai departe. În puritatea sa originară, acest *pyr noerón* există numai în stele, pe care şi Zenon le înfăţişează ca vietăţi desăvârşit raţionale, însă în celelalte creaţiuni ale Cosmosului focul lucrează ca încordare pneumatică, (*pneumatikós tónos*) ce e drept conservând şi modelând pretutindeni, însă în chip treptat, în fiinţele raţionale ca raţiune, în *zóoia* în general ca *psychée*, în plante ca *physis* (în înţeles mai restrâns), în lucrurile anorganice de asemenea în creaţiunile cele mai murdare şi mai urâte ca *hexis* sau ca *pnéuma hekticón*.

Focul, care cuprinde în sine motivele şi cauzele tuturor lucrurilor, s-a schimbat la începutul lumii în aer, apă şi pământ, şi astfel a realizat părţile izolate ale lumii, care acum prin atracţia revenită lor tuturor spre mijloc aveau să fie împreunate în unitatea lumii. Însă Zenon nu voia să ştie nimic de o veşnicie a lumii în contradicţie cu peripateticii, ci, indicând asperitatea încă existentă a suprafeţei pământului, indicând retragerea mării constatată prin ridicarea insulelor, indicând fragilitatea părţilor şi naşterea târzie a oamenilor confirmată prin tinereţea artelor, căuta să dovedească în mod formal caducitatea lumii. În procesul vieţii universului străfocul trebuia să ia iarăşi înapoi în sine lumea lucrurilor izolate (*ekpyroosis*) şi prin aceasta să o cureţe în acest timp (*kátharsis*). Acest curs întreg al fenomenalităţii lumii însă, cu toate amănuntele sale, este determinat aşa de complet de străfiinţa divină, că se repetă

periodic în exact acelaşi chip. Şi întrucât divinitatea lucrează la aceasta cu necesitate naturală, această determinare absolută a tuturor lucrurilor izolate şi a mişcării lor, este destinul (*heimarménee*); însă întrucât este în acelaşi timp şi activă cu scop, divinitatea apare ca prevedere (*prónoia*); după această identificare se poate înţelege de la sine pentru Zenon, că procesul naturii poate duce numai la formări şi raporturi perfecte şi oportune.

Caracterul panteist al acestei concepţii despre natură duce la o religie a naturii, care este în acelaşi timp religie a raţiunii. La aceasta însă Zenon, corespunzând principiului panteist, putea să desemnèze ca divine şi ca Zeu sau ca Zei întregul străprincipiu tot aşa de bine ca şi forţa cuprinsă în el (*lógos*) sau lumea ca întreg sau părţile lumii, putea de asemenea, sprijinit pe doctrina sa despre prevedere, să stăruiască în divinaţie şi câştigă astfel posibilitatea foarte preţioasă pentru stoicism de a păşi în legături prieteneşti cu religia poporului. Însă cum stăruia în ultima linie în unitatea lui Dumnezeu, se văzu silit să introducă în religia sa naturală religia pozitivă, întrucât în baza interpretării alegorice a miturilor trata pe Zeii şi demonii din religia populară ca figuri separate ale străforţei divine generale.

Ipotezelor fizice generale le corespunde şi antropologia lui Zenon. Corpul închegat cu scop din cele patru elemente mai grosolane este pătruns în toată întinderea sa şi stăpânit în toate funcţiile de către suflet, de suflarea caldă (*pneuma énthermon*), care trebuie să fie în acelaşi timp principiul care ţine strâns corpul. La suflet deosebea opt părţi diferite: raţiunea, cele cinci simţuri, puterea de vorbire şi de reproducere, care însă toate trebuiau să fie numai modificări diferite sau emanaţiuni ale forţei unitare de viaţă, conducătoare a omului (*heegemonikón*), cărei forţe îi atribuia reşedinţa în piept ca şi Aristotel. Acest *heegemonikón* care de altfel reprezintă unul dintre cele mai mari progrese ale psihologiei antice este în toate activităţile sufleteşti speciale, legate de un organ corporal propriu, partea cu adevărat activă, însă natural că nu se pierde în ele, ci este în acelaşi timp organul celei mai înalte activităţi sufleteşti, al cugetării şi al judecării. Extrem de originală şi rodnică este mai departe

reprezentarea, că acest *heegemonikón* posedă oarecare elasticitate, adică se poate schimba în rău şi iarăşi în bine. Greşeală, pasiune şi păcat nu sunt numai fenomene sufleteşti particulare, ci cotituri şi alterări (*tropaí*, *metabolaí*) ale întregului *heegemonikón*, tot aşa viceversa impulsurile la autocugetare şi ameliorare morală.

Egalitatea de esenţă a sufletului omenesc cu sufletul divin (care fusese predată în chip analog de filosofia presocratică) fu dusă la capăt de Zenon anume după latura etică şi religioasă; ei îi corespunde raportul de analogie între legătura raţiunii divine cu universul. Pe de altă parte, pare chiar el din motive etice să fi admis o diferenţă fundamentală între sufletul omenesc şi cel animalic şi orice purtare aparent chibzuită a animalelor să o fi redus la o înzestrare curat naturală (*physikées tis kataskevée*).

În chip consecvent nu atribuia sufletului omului o nemurire absolută, chiar dacă nu voia să-l lase să se piardă odată cu corpul. După Cleanthes sufletele aveau să dureze până la *ekpyroosis*, până la înapoierea tuturor lucrurilor în străsufletul divin, în timp ce Chrysipp lăsa să guste această precădere numai sufletele înţelepţilor, şi pe acelea ale celor *pháuloi* le lăsa să se risipească odată cu corpul.

Etica lui Zenon este influenţată şi mai puternic decât fizica sa de gândurile cinice. Ea are ca şi etica lui Socrate un caracter pronunţat intelectual; nimeni nu poate dobândi fericirea, *éuroia bíou*, dacă n-are o cunoştinţă exactă, adică ştiinţifică despre valoarea lucrurilor şi despre fiinţa şi situaţia omului în Univers; şi pe de altă parte odată cu ştiinţa exactă este dată imediat şi acţiunea şi purtarea corectă. Această unitatea a cunoştinţei şi a acţiunii, care este o trăsătură caracteristică principală a doctrinei stoice, se exprimă deci şi în faptul, că stoicismul îşi condensează concepţia sa despre desăvârşirea etică cu personificarea intuitivă în idealul înţeleptului, care înţelept este identic pentru doctrina stoică cu virtuosul şi pe care-l desemnează mai totdeauna după modelul lui Socrate şi al lui Antisthene. Ca partea cea mai importantă la virtute, în care virtute Zenon în contradicţie cu teoria plăcerii a lui Epicur vedea ţelul natural al omului, care parte importantă avea să-l înlănţuie cu strălucirea sa direct şi fără

orice considerație de urmări, îi apăru însă acordul cu natura, sau ceea ce era același lucru după teoriile sale fizice cu rațiunea. Idealul înțeleptului este determinat mai întâi pozitiv astfel: virtutea înțeleptului constă în pătrunderea rațională și în energia pornită de aici, ea este croială dreaptă a rațiunii (*recta ratio*). Ea există, când omul se supune mersului lumii, rațional de felul său, cărui mers nu i se poate sustrage și căruia îi poate lua țeapa numai prin faptul, că omul primește mersul lumii cu totul în voința sa. Ascultare de legea lumii este principiul etic al stoicismului, care tocmai cu aceasta capătă din capul locului o coloratură religioasă.

Negativ însă înțeleptul este caracterizat prin aceea, că lui îi lipsește deplin contrariul virtuții, răutatea. Căci pentru Zenon, spre deosebire de psihologia platonico-aristotelică, răutatea nu-și are temelia în o parte specială nerațională a sufletului, ci potrivit cu monismul său psihologic nu este nimic altceva decât însuși *heegemonikón* înstrăinat de adevărata sa natură printr-un instinct supraputernic, și de aceea este incompatibil cu calitatea înțeleptului. Înțeleptul va fi deci neatârnat de afecte (*apátheia*) în vrerea și lucrarea sa. Totuși această *apathie* nu constă în faptul, că înțeleptul nu simte nicidecum instinctele naturale și sentimentalitățile omenești, ci în faptul, că el nu permite să se nască sentimente nerationale și un exces al instinctelor, ceea ce se naște dintr-o prețuire falsă a lucrurilor și duce imperios la afect, la *páthos*. Înțeleptul nu știe nimic de teamă sau de frică, de compătimire și iertare etc. Stă în puterea omului însă, dacă el vrea să lase să conducă rațiunea sau afectele. Căci cum nici un act de voință și nici o acțiune nu se petrece fără actul intelectual al judecății, adică al judecății consimțitoare, care urmează numai sub reprezentarea unui bun, tot astfel totul se reduce la aceasta, dacă omul își dă consimțământul unei reprezentări juste sau false despre valoarea silinței și feririi. Însă aceasta depinde de el. De aceea el însuși este stăpânul destinului său. Căci după cum răutatea este suficientă pentru nefericire, tot astfel virtutea este suficientă pentru fericire (*autárkees*). Astfel se explică, de ce stoicii din orice timp cel puțin cei convinși și adevărați se

opuneau cu toată tăria recunoaşterii vreunei influenţe a bunurilor externe asupra stării de *eudaimonía*.

Dualismul etic al lui Zenon, cu punerea de către el faţă în faţă a naturalului şi a contrariului naturii, şi tot aşa cu identificarea de către el a naturalului şi a raţionalului, indică gândul fundamental al luminării sofistice, evită însă înveninarea cinică pentru antiteza între natură şi civilizaţie, strămută mai degrabă partea contra naturii în preponderenţa vieţii instinctive individuale, partea naturală dimpotriva o mută în raţiunea inerentă fiecăruia şi egală pentru toţi. Acest ultim gând care duce la principiul moral-religios al supunerii la raţiunea lumii, este o înnoire evidentă a doctrinei heracleitice despre *lógos*. Cu perfecţionarea metafizică totuşi, pe care această doctrină o găsise la el, cu reprezentarea sa a destinului şi a prevederii, nu se poate împăca de loc posibilitatea fenomenelor contra naturii şi contra raţiunii, cum trebuie să existe în afecte: dualismul etic şi monismul metafizic stau în contradicţie insolubilă. Această aporie grea veni stoicilor cunoştinţă mai târziu sub forma problemei despre liberul arbitru şi răspundere, chiar dacă nu izbutiră niciodată să aducă la tăcere obiecţiunile adversarilor lor academici, epicurei şi peripatetici.

Totuşi au meritul, prin accentuarea contrastului între raţional şi cel contra naturii şi prin definiţiunea virtuţii ca supunere la legea universală, de a fi introdus în filosofia morală principiul datoriei şi de a fi accentuat mai energic contrastul între ceea ce este, şi ceea ce trebuie să fie. Cu aceasta stă în legătură şi concepţia pesimistă, pe care o dezvoltă de cele mai multe ori asupra masei mari a oamenilor şi asupra stărilor date.

Noţiunea de virtute socratică din stoicism concentrează în introspecţia practică (*phróneesis*) totalitatea vieţii morale şi permite o varietate de virtuţi numai în înţelesul aplicării acestei virtuţi fundamentale unitare a perceperii la diferita obiecte : în acest mod fură derivate de pildă cele patru virtuţi cardinale, la aceasta totuşi se ţinu de gândul unităţii virtuţii că toate modelările izolate ale virtuţii în legătură inseparabilă fac însuşirea durabilă (*diáthesis*) a înţeleptului, dar se manifestă şi în fiecare dintre acţiunile sale.

Convingerii despre prezența unui element intelectual și a unui element emoțional în virtute îi corespunde și concepția lui Zenon, că afectul nu ar putea să fie desemnat fără discuție ca *krísis heemarteeméne* ci că „încordările și slăbirile sufletului" care se adaogă la el (*epárseis te kaì ptóoseis tées psyhées*) aparțineau în esență la afect. Astfel se explică și tradițiile diferite ale definiției sale a lui *páthos*, potrivit cu care definește pe *páthos* când ca *hormée pleonázousa* când ca *álogos kaì parà physin psyhées kíneesis* sau tocmai ca (falsă) *krisis*. Ca și cele patru afecte principale valorează pentru el cele două perechi corespunzătoare *heedonée* și *lypee*, *epithymia* și *phóbos*, dintre care acelea se referă la prezent și acestea la viitor. De *páthos* care este o mișcare sufletească izolată trecătoare, nerațională, stoicismul deosebește două turburări habituale sau cronice sau boli ale sufletului, *arróosteema* (înclinare rea) și *nóseema* (boala pasionată).

Cu autarchia virtuții stă în legătura cea mai strânsă doctrina stoică a bunurilor: dacă virtutea în ea singură acordă fericirea deplină, apoi urmează de aici cu necesitate, ca afară de virtute nimic nu merită numele de bun, că deci toate lucrurile prețuite așa de sus de către oamenii obișnuiți ca bogăția, plăcerea senzuală, cinstirea și demnitatea, sănătatea, ba chiar însăși viața sunt indiferente în fond pentru cel înțelept (*adiáphoron*). Totuși Zenon nu putu să-și ascundă, că anumite lucruri, chiar dacă aveau să fie indiferente pentru fericire, totuși posedă valoarea lor *(axia)* pentru existența naturală și atâtă poftirea. Astfel Zenon veni la declarația că lumea ar trebui să deosebească de lucrurile deplin indiferente atât pe acele lucruri, care sunt potrivite cu natura omenească, cât și pe acelea, care sunt contrarii naturii omenești, și mai admise în amândouă terenurile și nuanțări treptate. Acestea au dus la doctrina despre *proeegména* și *apoproeegména*, în care doctrină rezidă caracterul deosebitor al stoicismului față de cinism, de asemenea al stoicismului lui Ariston.

Din *proeegména* face parte în prima linie viața însăși, care formează punctul de legătură al tuturor *kathéekonta*. Însă și ea

nu este ca virtutea un bun absolut şi de aceea este de lepădat după împrejurări.

Diferenţierii înlăuntrul bunurilor îi corespunde o astfel de diferenţiere înlăuntrul acţiunilor. Zenon le împarte în acţiuni drepte (*katorthóomata*) şi în acţiuni rele (*hamartéemata*) în acţiuni leale (*kathéekon*) şi neleale, şi - ca mijlocie neutrală - în acţiuni deplin indiferente. Ca acţiuni drepte treceau pentru el însă acelea, care porneau din croiala dreaptă a lui *heegemonikon* şi ca rele acelea, care ţâşneau dintr-o raţiune stricată. Dimpotrivă prin noţiunea formată din nou de către el a lui *kathéekon* înţelegea o acţiune, care rezultă nu din raţiune, ci din instinctul natural de autoconservare, însă, în ciuda caracterului acestei fapte indiferente în sine ca moralitate, este capabilă de o justificare ulterioară în faţa raţiunii. Cu privire la acţiunile drepte şi rele însă a pus principiul, care din pricina aparenţei sale paradoxale a fost înţeles, că anume, cum toate *katorthóomata* tot astfel şi toate *hamartéemata* ar fi egale, adică deopotrivă de reprobabile pentru critica morală, întrucât ele reprezintă tocmai o abatere de la linia dreaptă, de la *orthós lógos* cu care prilej mai multul sau mai puţinul nu cade în balanţă în raport cu faptul abaterii, şi nu schimbă nimic în caracterul total al acţiunii. Într-adevăr acesta este unul dintre gândurile etice cele mai adânci, pe care l-a produs antichitatea. Criteriul moralităţii este transferat cu cel mai extrem radicalism în caracter

Pe aceste ipoteze se sprijină la urma urmei doctrina lui Zenon despre absolutismul contrastelor de bine şi de rău, de înţelept şi de neînţelept: oamenii sunt buni (*sophoi*, *spoudaíoi*, *asteioi*) sau răi (*phaúloi*, *apaídeutoi*), lucrează moral, sau imoral şi ce e drept până la gradul, că acţiunile înţeleptului, cele mai neînsemnate în aparenţă, sunt numai *katorthóomata*, deoarece curg din dispoziţia sufletească dreaptă, în timp ce acţiunile neânţeleptului, chiar acelea care se sprijină pe calcularea inteligentă sau corespund conştiinţei legale şi morale generale, totuşi sunt la urma urmei *hamartéemata*, deoarece el face totul fără referire exactă şi constantă la scopul etic. Însă dintre neânţelepţi fac parte toţi, care nu ajung idealul înţelepciunii, indiferent dacă sunt mai aproape sau mai departe de acest ideal.

Ei toți sunt proşti, bolnavi intelectual. Această paralelă aspră a înțelepților şi a neînțelepților nu se putea păstra însă pe veşnicie. A socoti pe Platon ca neînțelept în acelaşi chip ca pe Dionysios, îşi avea îndoiala sa. Şi astfel Zenon, după cum făcuse în doctrina despre bunuri şi în doctrina despre acțiuni o diferențiere, intercală şi aici o stare mijlocie, pe omul progresiv (*prokóptoon*), care formal mai aparține ce e drept la categoria *kakoí*, însă în realitate stă totuşi mai sus decât ei, şi posedă un semn de acest progres al său în visele sale, care ajung din ce în ce mai curate şi mai bune. Astfel deci oamenii se împart de fapt în patru clase: cei în care nu s-a ridicat încă nici o conştiință cu adevărat morală, care totuşi toți sunt în sine capabili de ameliorare, progresivii, între care există de asemenea iarăşi trepte diferite şi în fine înțelepții, care însă şi în ochii lui Zenon sunt extrem de rari.

Tendinței individualiste, care se exprimă în zugrăvirea idealului înțeleptului mulțumit cu ceea ce are, i se ține echilibrul în etica stoică prin noțiunea de subordonare la legea universală şi prin solidaritatea indivizilor virtuoşi dată aici. Zenon recunoaşte de aceea nevoia de sociabilitate a oamenilor ca un instinct natural şi rațional, vede însă mulțumirea acestui instinct numai pe de o parte în legăturile de prietenie ale înțelepților izolați, pe de altă parte în solidaritatea tuturor oamenilor raționali. Ce stă la mijloc, viața națională cu formele ei politice speciale, valorează pentru el mai mult sau mai puțin ca un *adiáphoron* politic, căruia înțeleptul are a i se supune ca unui destin al cursului lumii, căutând însă să se țină cât mai departe posibil de el. Înțeleptul mulțumit cu ceea ce are, nu mai are nevoie de stat, şi deosebirile istorico-naționale dispar în fața rațiunii, care dă tuturor legea egală şi dreptul egal ; punctul de vedere al înțeleptului stoic este Cosmopolitismul.

Pentru sinteza remarcabilă a individualismului şi universalismului, care caracterizează stoicismul, este însemnat, că stoicismul în teoria sa socială despre individ, sare de la individ imediat la comunitatea cea mai generală. Sigur că Zenon a cerut de la înțelept să servească statului, dacă nimic nu-l împiedică de la aceasta. mai ales stoicii ulteriori s-au ocupat şi

cu teoria despre stat şi au urmărit la aceasta gândurile adeseori aristotelice : însă idealul şcolii rămâne totuşi cetăţenia lumii, înfrăţirea tuturor oamenilor, împăcarea etico-juridică a tuturor deosebirilor de stare socială şi de popor. Din acest gând derivat indirect din sofistică au ieşit începuturile dreptului natural sau a dreptului raţional, care au fost puse mai târziu la baza teoriei ştiinţifice a dreptului roman; ele reoglindesc în forma teoretică acea nivelare a deosebirilor istorice, nivelare care se întinde şi mai departe în epoca lui Alexandru cel Mare.

Tendinţa religioasă din stoicism a încercat o întărire foarte importantă la Cleanthes, şcolarul lui Zenon, după toată aparenţa sub influenţa gândurilor platonice, şi acest Cleanthes îi urmă în Scholarchat în anul 283. Se găseşte la el nu numai o probă specială despre Dumnezeu, care conchide despre existenţa unei fiinţe de cea mai înaltă desăvârşire, din ipoteza aristotelică, şi că natura pe de o parte ar fi o scară de perfecţiune progresivă, pe de altă parte însă scara nu merge la nesfârşit ; cu această desăvârşire a lui Dumnezeu îi apare lui nu tocmai compatibil şi gândul de a concepe pe Dumnezeu, potrivit cu panteismul stoic, şi ca autor al faptelor celor răi. Ca *heegemonikón* al lumii identifica pe Dumnezeu cu soarele.

Cu această trăsătură religioasă stă în legătură de asemenea o altă abatere de la doctrina lui Zenon. În locul unităţii sufletului Cleanthes puse iarăşi bifurcarea platonică în o parte raţională şi într-o parte neraţională a sufletului, ceea ce-l duse apoi mai departe, să accentueze puternic filiaţiunea divină a oamenilor şi dependenţa destinului lor de ajutorul lui Dumnezeu. De asemenea lupta sa decisivă împotriva acelora, care nu voiau să admită şi dreptul în acelaşi timp ca avantajos pentru om, stă în legătură cu înclinarea sa religioasă.

Accentuarea momentului religios este trăsătura caracteristică în acţiunea lui Cleanthes. El întregi recea intelectualitate a lui Zenon cu nobila căldură a inimii şi aduse în stoicism acea suflare de religiozitate adâncă, suflare care se manifestă mai ales în imnul către Jupiter, imn ajuns pe drept celebru, după cum în general ca personalitate serioasă, se servea bucuros de poezie pentru vestirea doctrinelor sale. Un simptom al acestei

religiozităţi este o oarecare intoleranţă, perceptibilă şi la bătrânul Platon, dacă cumva merită încredere anecdota lui Plutarch, că Cleanthes a învinovăţit pe Aristarch de asebie din pricina inovaţiei sale astronomice.

„Căpetenie a tuturor nemuritorilor, Cel cu multe nume,
Cel veşnic atotputernic.
Zeus, creatorul naturii, care conduci Universul după lege,
Să fii salutat de mine! Şi fiecare dintre muritori trebuie să te salute.
Suntem doar din neamul tău, asemenea ţie, prin raţiune şi limbă,
Noi singuri, din multele vieţuitoare care umblă pe pământ.
De aceea te glorific, conducerea ta o cânt veşnic.
Numai ţie ţi se spune Universul, care se învârteşte
împrejurul pământului,
Aşa cum îl duci, şi se lasă condus de tine numai de bună voie.
Numai ţie îţi serveşte, ţinută în mâini niciodată de biruit,
Cu forţa niciodată slăbindă, cu două tăişuri şi focoasă,
raza fulgerului.
Toată natura este supusă loviturilor sale violente.
Prin fulger duci la putere raţiunea, care, comună tuturor,
Păşeşte în toate părţile, pătrunzând prin stelele mari şi mici.
Nimic nu se întâmplă pe pământ, o Dumnezeule, fără învoirea ta,
Nici în bolta eterului, nici în bolta cerească, nici în valul mării,
Afară de ceea ce comit răii în nepricepere.
Tu înţelegi să judeci nedreptul şi dreptul, încurcatul
Să-l descurci, şi de asemenea să faci prietenos duşmanul.
Astfel tu ai ţesut în unitate răul cu binele,
Că o lege veşnică, raţională administrează Universul,
Pe care lege grămada păcătoasă a omenirii nu o respectă,
fugind de ea,
Nenorociţii, care, cerând statornic binele,
Stăruiesc ca orbii şi surzii împotriva rânduirii divine,
În loc de a duce o viaţă nobilă, cugetată, supuşi rânduirii divine.
Egoiştii, fără cunoştinţă, ajung la rău după rău,
În parte silindu-se plini de gelozie după gloria alunecoasă,
Sau uitând de măsură şi de scop în lăcomie neruşinată,

Sau risipind forţele, devotaţi plăcerilor adormitoare,
Şi cu toată osteneala neajungând la scopurile silinţei.
Totuşi tu Zeus, atotdăruitor, cu norii negri asvârlitor al fulgerului,
Mântuie neamul omenesc de superstiţia sa distrugătoare,
Alungă-i superstiţia din suflete şi dă, ca oamenii să găsească rânduirea,
Căreia tu însuţi te supui, conducând orice cu dreptate,
Ca, după cum tu onorezi pe oameni, noi oamenii să te onorăm, recompensându-te,
Lăudând pururea fapta ta, aşa cum se cuvine muritorilor.
Căci pentru oameni şi zei nu există privilegiu mai înalt,
Decât să cinstească după cuviinţă legea, care e comună amândorora.

(Fragmentul 537 Arnim).

Scepticismul academic şi filosofia eclectică

ARCESILAU

În timpul dezvoltării celor două sisteme dogmatice, a epicureismului şi a stoicismului, scepticismul pyrrhonic a obţinut un succes mare prin faptul, că ajunsese la stăpânire în una din marile şcoli: prin Arcesilau, care urmă lui Crates (268/7) ca director al şcolii, fu introdus în cofraternitatea lui Platon şi se afirmă în ea timp cam de un secol şi jumătate, perioadă pe care obişnuim s-o desemnăm ca pe perioada Academiei medie a doua şi a treia.

Din întreaga Academie medie reiese mai limpede, afară de Arcesilau, numai personalitatea lui Carneade. Amândoi par de altfel să nu fi lăsat nimic scris. Doctrina lor, notată de şcolarii şi de succesorii lor (Pythodoros şi Lacydes, poate Cleitomachos) ne este cunoscută afară de Diogenes Laertios mai ales prin Cicero şi Sextus Empiricus.

Arcesilau (316/5 241/0) din Pitane în Eolia, la origine şcolarul lui Theophrast, trecu la Academie şi primi învăţământul lui Crantor, Polemon şi Crates; a suferit totuşi influenţe şi de la

megarici ca şi mai ales de la Pyrrhon: era vestit ca vorbitor pătrunzător, spiritual.

Arcesilau şi-a însuşit nealterată în fond partea negativă a doctrinei pyrrhonice, cu care prilej, pentru a putea trece şi mai departe ca academic, se sili să accentueze în mod deosebit laturile sceptice ale filosofiei platonice, însă înainte de toate ale filosofiei socratice. În timp ce-şi folosi punctul său de vedere în mod esenţial pentru polemica împotriva stoicilor, ascuţi argumentele sceptice la o contestare a doctrinei adverse despre criteriul adevărului. Lui *katáleepsis* îi opune nu numai situaţia ei de mijloc între a şti şi a crede, care situaţie o face improprie de tot pentru criteriul adevărului, dar şi afirmarea, că *katáleepsis* în calitate de consimţire la o reprezentare cataleptică ar fi nevaloroasă tocmai de aceea, fiindcă nu ar exista de loc, o astfel de reprezentare. Fiecărei reprezentări descendente dintr-o realitate i s-ar putea pune alături o reprezentare venită de la o nerealitate, care reprezentare i-ar fi analoagă fără a se distinge. Aceasta o arătau părerile opuse ale dogmaticilor, halucinaţiile, visele, închipuirile demenţilor. Se folosi şi de sorit, pentru a dovedi imposibilitatea, de a deosebi unele de altele reprezentările cataleptice şi acataleptice. Şi în timp ce mai respingea, afară de simţuri, şi inteligenţa ca izvor al adevărului, veni ca şi Pyrrhon la declaraţia, că nimic nu s-ar putea cunoaşte. Însă într-un punct trece dincolo de scepticismul pyrrhonic. Pentru a se deosebi şi de Socrate, la care apela pentru justificarea scepticismului său în faţa colegilor săi academici, accentuă, că şi propoziţia, că nimic nu s-ar putea şti, ar fi expusă îndoielii ea însăşi, şi făcu cu aceasta din scepticismul dogmatic al pyrrhonienilor un scepticism absolut. Prin aceasta îi deschise însă o situaţie nouă de tot faţă de ştiinţă, care situaţie implica posibilitatea unei dezvoltări mai departe şi pentru scepticismul însuşi. Scepticul care admitea nesiguranţa chiar a principiului sceptic, nu avea nevoie să stea respingător principial faţă de punerea de teze pozitive, ci putea faţă de toate şovăirile împotriva soluţiilor prezente să recunoască totuşi admisibilitatea unei cercetări ulterioare. Aceasta este tocmai atitudinea scepticismului academic, în interesul căruia scepticismul putea

acum iarăşi să primească şi vechea dialectică socratică, dacă la Arcesilau, care bucuros aplica *isosthéneia tóon lógóon* ale pyrrhonienilor, acesta primeşte de asemenea în întregime o ascuţire negativă şi ca şi argumentările sale din teoria cunoştinţei se îndreptează singure împotriva dogmelor naturalofilosofice şi etice din stoicism. Însă obiecţiunea ridicată din atmosfera spirituală a dogmatismului împotriva întregului punct de vedere sceptic, că desfiinţarea faptului de a şti ar face imposibilă orice acţiune şi cu aceasta şi dobândirea fericirii, o respinse Arcesilau cu observarea că deja reprezentarea unui lucru care pare demn de năzuit ar fi suficientă pentru a trezi pofta şi activitatea. Şi criteriul acestei acţiuni îl vedea, şi aici abătându-se de la scepticismul pyrrhonic şi depunând mărturie de origina sa socratică, nu în fenomen singur şi în obicei, ci în buna motivare (*eúlogon).*

Când se povesteşte, despre Arcesilau că el ar fi întrebuinţat scepticismul numai ca polemică pe de o parte, şi ca gimnastică intelectuală pe de altă parte, şi că în cercul restrâns al şcolarilor ar fi stăruit în platonism, atunci aceasta este o neînţelegere, prilejuită poate de noua sa atitudine faţă de ştiinţă. În orice caz platonismul, pe care Arcesilau îl pretindea pentru *sine bona fide*, ia ca punct de plecare numai trăsăturile antidogmatice ale filosofării platonice, adică mica preţuire a percepţiei sensoriale şi aparenta lipsă de rezultat a cercetărilor sale despre noţiune.

Nu este fără interes a vedea, că criteriul practic al Academiei este la fel cu acela, pe care-l citează Zenon pentru *kathéekon.* Cine a precedat aici, fireşte nu este de hotărât. Totuşi probabilitatea psihologică vorbeşte pentru Arcesilau, ale cărui constante împotrivă lui Zenon au fost sigur de o însemnătate considerabilă pentru ieşirea acestuia dincolo de rigorismul cinic. Cât de puternic era la directori interesul polemic, se arată mai ales la Carneade, care alături de obiecţiunile formale mai îndreptă împotriva stoicismului şi numeroase obiecţiuni materiale şi combătu în parte cu mare pătrundere mai ales teleologia, determinismul şi dreptul natural ale stoicismului.

CHRYSIPP

Cu pornirea lui Arcesilau împotriva stoicilor începu lupta între scepticism şi stoicism, care continuă până în primul secol a. Chr. şi duce în sfârşit la un compromis între amândouă. De partea stoică primeşte lupta în primul rând Chrysipp, aşa numitul al doilea întemeietor al stoicismului. Însă însemnătatea sa pentru stoicism constă în aceea, că el, folosind şi întregind doctrinele celor doi predecesori, schiţă cu erudiţie omnilaterală şi cu mare îndemânare dialectică un sistem elaborat până în amănunte, care de acum valoră ca adevăratul sistem al stoicismului ortodox şi fu ţinut nealterat în esenţă nu numai de către urmaşii săi imediaţi, Zenon din Tars, Diogene Babilonianul (din Seleucia), Antipater din Tars, Archedemos, dar chiar rămase în vigoare ca sistemul adevărat până în primele secole creştine pe lângă şi după stoicismul mediu, care formă o linie secundară independentă. În legătură cu şcoala stoică stăteau mai ales Erathosthene şi Apollodor dintre marii învăţaţi ai epocii alexandrine.

Chrysipp din Soloi sau Tars (281/73 - 208/5), şcolar al lui Cleanthes, însă şi al academiei sceptice, a ajuns al doilea întemeietor, adică întemeietorul definitiv al şcolii stoice prin arta sa dialectică aproape divinizată de către cei vechi, alături de care sta o erudiţie şi o putere de muncă neobişnuită, însă şi un mare talent de sistematizare, cum dovedeşte cuvântul celebru: *ei meè gàr éen Chrysippos oúk án éen Stoá.* Însă în mărime personală pare să nu fi ajuns pe cei doi predecesori, cum deci şi slăbiciunile sale, vanitatea şi prolixitatea făloase cu citate, felul său adeseori supreficial de muncă, neglijenţa şi neartisticul stilului său, au găsit mustrare bogată.

Inovaţiile aduse de Chrysipp însă constau în următoarele: filosofia în genere o concepea ca străduinţa după înţelepciune, care înţelepciune valora pentru el ca ştiinţa despre lucrurile divine şi omeneşti. Cu această atitudine, mai mult teoretică în

anumit înțeles, pare să-i fi potrivit apoi și rânduirea părților ei, când declară, că în sine fizica trebuie să urmeze abia după etică și capitolul asupra lucrurilor divine ar trebui să ocupe ultimul loc din pricina greutății sale. Totuși în expunere a păstrat dispoziția obișnuită în stoicism.

Logica îi datorează în general abia lui însemnătatea ei în stoicism. Însă și el socotește la ea teoria cunoștinței, în care se răfuiește mai întâi de toate cu Arcesilau. Problema despre criteriul adevărului stă de aceea în centru. Cum criteriul adevărului este un fel de reprezentare (*phantasia),* pune mai întâi o explicare asupra nașterii reprezentării. O definește în contrast cu predecesorii săi ca *heteroíoosis psyhées,* o descompune în reprezentare senzorială (*phantasia aistheetikee*) și nesensorială sau intelectuală (*phantasía logikée* sau *ennóeema*) și declară privitor la nașterea ultimelor reprezentări, că ele se formează sau pe cale naturală, oarecum de la sine (*physikóos anepitechnéetoos*), sau se realizează prin activitatea conștientă a inteligenței (*di heemetéras didaskalías kaì epimeleías*). Dacă ele se nasc pe cale naturală, atunci rămân iarăși două posibilități. Prima și cea mai originară posibilitate constă în aceea, că din reprezentările născute prin percepții senzoriale pe sufletul comparabil la început cu o tablă nescrisă (*chártee eúergos eis apographéen*) și din reprezentările păstrate prin memorie, reprezentările omogene se întâlnesc în o unitate noțională. Aceasta este formarea de noțiune *katà períptoosin.* Dimpotrivă cealaltă posibilitate, pe care o numește formare de noțiuni *katà téen apò tóon enargóon metábasin,* are loc iarăși în forme diferite. Formare de noțiune *kath' homoióteeta, kath' analogian, katà metáthesin.* Cum însă și aceasta rezultă în general din prilej de percepții (astfel de pildă, când prin tabloul unei persoane cunoscute mi se amintește de ea) sau oarecum în legătură cu percepțiile, atunci toate aceste noțiuni naturale (*proléepseis* sau *koinai énnoiai*) se urcă la urma urmei la percepții senzoriale, și rezultă ca principiu fundamental de teorie a cunoștinței principiul, că în cugetare nu se găsește nimic, ce nu coboară din percepție. Însă dacă rațiunea se dezvotă cu anul al șaptelea al vârstei, atunci intervine și formarea conștientă de noțiune

(*ennoéemata*). De noţiuni deosebeşte apoi cu predecesorii săi consimţământul voluntar, deşi accentuează, că reprezentările cataleptice ne silesc de-a dreptul la consimţământ.

Pentru a respinge acum de aici tăgăduirea sceptică a unui criteriu al adevărului, el făcu, faţă de trimiterea la amăgirile simţurilor, pe oameni atenţi la faptul, că o percepţie neînşelătoare se poate realiza numai când ar fi exactă cu cele cinci momente care condiţionează fiecare percepţie: cu organul simţului, cu obiectul, cu spaţiul, cu un anumit fel şi chip de afecţiune şi inteligenţă, în timp ce respingea aducerea viselor cu observarea, că percepţiile ar fi mult mai limpezi şi mai sigure, şi de asemenea singure ar duce la acţiuni corespunzătoare şi la urma urmei caută să scape de nedistinctibilitatea multor lucruri cu afirmarea imposibilităţii unei egalităţi complete a două obiecte, deşi faţă de sorit totuşi nu ştia să se descurce altfel decât prin declararea, că înţeleptul, pe dată ce lucrul ar ajunge delicat, ar trebui să fie rezervat cu hotărârea sa. Refuzul sceptic al consimţirii însă îl respinse cu declararea, că fără consimţământ n-ar fi posibilă nici o cunoaştere, nici o acţiune, însă cu aceasta ar fi nimicită întreaga viaţă. Drept criterii ale adevărului desemna nu numai reprezentarea cataleptică, ci şi noţiunile născute din percepţii pe cale naturală.

Este de bănuit, că şi mai multe dintre fragmentele transmise se urcă la Chrysipp. Totuşi mai lipsesc asupra acestui lucru cercetări mai precise.

Demn de menţionat în chip special este răspunsul la obiecţia academică, anume că criteriul el însuşi ar cere iarăşi o autentificare, aşadar un al doilea criteriu, şi aşa mai departe până la nesfârşit: anume nu se simţeau stingheriţi să declare, că ceva poate fi foarte bine criteriul său însuşi, cum de pildă linia dreaptă ar fi măsura pentru sine însuşi şi pentru altul, şi lumina lasă să ajungă evidente atât lucrurile cât şi pe sine însăşi în acelaşi timp. De asemenea observarea, că fără o ştire mai sigură nu ar fi posibile cele mai înalte virtuţi, *scientia* şi *sapientia* = *sophía kaì phróneesis* ale lui Aristotel, şi observaţia care este în legătură cu aceasta, că înţelesul oricărei cercetări ar fi găsirea unei cunoştinţe sigure, că de aceea merită considerare.

Cunoaşterii adevărului dovedită ca posibilă prin gândirile din teoria cunoştinţei trebuia apoi ca logica în calitate de dialectică să-i pună la dispoziţie formele şi metodele cercetării, şi în calitate de retorică să facă apoi cunoscute aceste metode cu mijloacele vorbirii bune şi eficace. Pentru aceasta Chrysipp s-a ţinut de Aristotel în amănunte în măsura cea mai întinsă. Mai înainte de toate este de dovedit originea din influenţa academico-peripatetică a fixării cunoştinţei ştiinţifice ca esenţă lucrurilor formulată în definiţia: *hée toú idiou apódosis.* În anumit înţeles este nouă însă împărţirea lui *lógos* într-un logos extern şi unul intern *(lógos prophorikós kaì endiáthetos)* şi primirea, legată cu aceasta, a gramaticii în logică. Căci cu primul *(seemainómenen)* are de-a face logica proprie, şi-l tratează în teoria despre judecată, pe care Chrysipp o desemnează ca *axíooma,* şi pe care a discutat-o până în amănunte în legătură cu dezvoltările aristotelice. Cu *lógos prophorikós* sau cu *seemaínon* se ocupă cercetarea gramaticală pusă după teoria despre judecată, şi prin primirea gramaticii stoicismul şi-a dobândit un merit deosebit. Chrysipp a îmbogăţit cele trei părţi de cuvânt aristotelice - numele, verbul, conjuncţia - cu două mai mult şi a dat declinării ca şi conjugării, prin despărţirea mai precisă a genului, timpurilor şi modurilor, forma care este valabilă nu numai în antichitate, dar şi gramaticii noastre actuale îi mai stă la bază. La întrebarea despre originea cuvintelor dădu răspunsul că ele se sprijineau pe imitarea naturii. În teoria despre concluzie trata mai ales împărţirea acesteia şi a cultivat înainte de toate forma de concluzie ipotetică şi disjunctivă.

Şi cu sofismele s-a ocupat cu de-amănuntul Chrysipp. Considerare specială merită avertizarea sa de precauţiune, la folosirea de *disputatio în utramque partem,* a cărei aplicare brutală ar înlesni în adevăr ţelurile scepticismului, însă nu ar fi de recomandat la dobândirea unei consolidări ştiinţifice a conducerii vieţii. Retorica sa în fine este caracterizată prin aceea, că ea socoteşte de esenţial pentru calitatea bună a vorbirii nu numai construirea corectă a vorbirii, ci şi modularea vocii şi mijloace mimice şi pantomimice.

În fizică Chrysipp a ţinut strâns în esenţă punctul de vedere al predecesorilor săi şi l-a lărgit sistematic numai într-o direcţie sau alta, sau l-a întregit apologetic. În discutarea esenţei se găseşte observaţia, că ideile, pe care el de altfel ca şi Zenon le socoteşte ca simple gânduri ar fi acolo numai pentru ca să îmbrăţişeze, în tropi delimitaţi infinitatea parţialului. Poate el de asemenea primul a coordonat pe *lektón,* adică sensul sau gânditul, timpul, locul şi vidul ca factori necorporali, existenţi numai în gândire (*asóomata),* cu cel adevărat existent, cu corporalul deci, şi s-a văzut silit prin aceasta, să supraordoneze noţiunii lui *ón* noţiunea şi mai generală a lui *tì,* şi dependenţa sa de Aristotel de constatat pretutindeni ne face să bănuim, că la el se urcă reducerea categoriilor aristotelice la cele patru feluri de fire (*génee toó óntos): hypokeímenon, poión, póos éhon, pròs tí póos ehon,* la care deci lui *hypokeímenon* împărţit în materia primă cu totul lipsită de calitate şi în materia deja oarecum determinată sunt puse în faţă celelalte ca însuşiri (*symbebeekóta).*

De Aristotel este dependent şi în teoria despre cauze. Din cele patru cauze ale acestuia vrea să admită numai una: cauza activă. Şi când materialismul stoicismului îl puse în încurcătură faţă de activitatea celor *asóomata* caută să se descurce prin gândul, că *asóomata* nu influenţează pe *heegmonikón* aşa, că el este schimbat prin ele, ci aşa, că *heegemonikón* îşi face reprezentări asupra lor.

Teoria cauzelor datorează interesului lui Chrysipp de a uni libertatea voinţei şi *fatum,* o modelare foarte amănunţită, care duce la deosebirea unui întreg număr de cauze. Diferenţa cea mai importantă este aceea între *synektikón* cauza suficientă în sine, între *synergón,* cauza nesuficientă în sine, însă care întăreşte eficacitatea unui *synektikón* şi între *synaition* drept cauza, care asociindu-se la un *synergón* produce cu el împreună efectul.

În cosmologie mai departe a adăugat poate abia el la *ekpyroosis* drept contrastul său extrem potopul (*kataklysmós*). În orice caz însă se urcă la el, dacă nu în general admiterea, apoi totuşi puternica afirmare a legăturii simpatetice a tuturor părţilor

lumii (*sympátheia tóon hóloon*), pe care o deriva din unitatea principiului. Şi dacă cu aceasta primi de asemenea în fond numai un gând al lui Aristotel, totuşi l-a dus mult mai departe şi de pildă a căutat să explice şi croiala spirituală a popoarelor din croiala climatică a domiciliului lor, croială condiţionată de influenţa stelelor. Cu totul special însă s-a ostenit, să asigure doctrina stoică despre destin, adică despre legătura cauzală inviolabilă şi necesară a oricărei întâmplări şi s-o apere împotriva tuturor îndoielilor. Pentru a dovedi această doctrină făcu apel nu numai la imposibilitatea unei întâmplări lipsite de cauză, care i se păru a fi stabilită atât prin legătura internă, rezultată din unitatea principiului lumii, legătura internă a întâmplării din lume, cât şi prin faptul manticei şi al prevederii divine şi în fine prin principiul despre cel de al treilea exclus, ci aducea ca probe chiar explicaţiuni etimologice şi mulţimi de citate poetice. Cu şovăirile împotriva doctrinei despre *fatum*, aşa-numita declaraţie leneşă (*argós lógos*), cu prezenţa unui posibil, cu întâmplarea, cu libertatea voinţei şi cu îndreptăţirea laudei şi mustrării, căuta să termine în chipul următor. Pe părerea că, dacă deci totul ar fi determinat de destin, orice intervenţie a omului ar fi absurdă, căuta să se facă stăpân prin admiterea întâmplărilor condiţionat necesare (*syneimarména*) - că însănătoşirea ar fi codeterminată chemarea medicului. Posibilitatea o scăpă prin declaraţia îndreptată împotriva lui Diodor, că ar fi posibil totul, intervenirii căruia pentru pătrunderea minţii noastre nu i-ar sta nimic în drum, chiar dacă n-ar intra în realitate. Şi prin întorsătura subiectivă analoagă căuta să menţină întâmplarea. Libertatea voinţei însă putu s-o unească cu doctrina lui *fatum* numai prin aceea, că respinse la limită concepţia epicureană despre ea; sub o acţiune liberă înţelegea numai o astfel de acţiune care ar fi rezultatul unei reprezentări pricinuite din afară, care ar fi primit consimţământul raţiunii celui activ, şi acum sub folosirea doctrinei sale despre cauze declara, că reprezentările venite din afară la om n-ar fi cauze ale acţiunii, cauze suficiente prin ele însele, ci că acţiunea ar produce-o abia instinctul deşteptat (*hormée*) de reprezentări împreună cu consimţământul, care ar atârna de om sau ar sta în

puterea omului. Cu aceasta i se păru atunci să fie înlăturată şi ultima şovăire, care privea dreptul de a lăuda şi de a mustra, de a răsplăti şi de a pedepsi.

Tratarea amănunţită a teologiei stoice se urcă de asemenea la Chrysipp. Chrysipp pune iarăşi în evidenţă deplină pantheismul din stoicism nemailuând în seamă şovăirea lui Cleanthes, aşa că el identificând pe Dumnezeu cu Natura, putu interveni pentru Prevedere în contrast formal cu Epicur şi, cu drept mai mare de cum putea spune Aristotel, putu spune că natura n-ar face nimic fără scop, ci că ar rândui totul cel mai bine. Şi de la acest fundament nu numai găsi uşor cu ajutorul interpretării alegorice drumul de la religia sa filosofică la religia mitică a poeţilor până la părerile obişnuite asupra demonilor şi eroilor, ci şi putu să desemneze pe Dumnezeu tocmai ca pe tatăl şi ajutorul (*sootéer*) oamenilor, de dragul cărora şi de dragul Zeilor lumea întreagă şi totul în ea aveau să fie create, şi teologia sa putu s-o lase să se piardă în o teleologie şi theodicee, care a ajuns pentru epoca de mai târziu o mină mereu folosită.

În amănunte teleologia sa este efectuată adeseori în spirit antropocentric, cu pedanterie, care anticipează deja cu totul lipsurile de gust ale filosofiei luminării din secolul al XVIII-lea în timp ce theodiceea operează cu toate argumentele, care au fost întrebuinţate constant de atunci în situaţii analoage: cu corelativitatea bunului şi răului, cu judecarea lucrurilor din punct de vedere al întregului, al folosului şi celui aparent păgubitor pentru virtute, al nelegiuirii celui mic.

Isprava lui Chrysipp în etică este de asemenea de văzut în delimitarea mai precisă a problemelor separate, şi în tratarea lor amănunţită, însă şi aici destul de adeseori foarte prolixă. Doctrina despre *télos* îi datorează oarecare inovaţiuni ca metodă şi cuprins. Ca metodă întru atât, întrucât căută să dezlege controversa asupra scopului vieţii prin aceea, că în primul rând la îndemâna unei discuţii istorico- critice cercetă atitudinile posibile în general, pentru ca de aici să ajungă la un rezultat pozitiv prin consideraţiuni obiective. Ca obiect întru atât, că şi contrastul fundamental dobândit pe această cale între plăcere şi virtute căută să-l aducă la hotărâre prin o discuţie amănunţită a

instinctului (*hormée*). În timp ce nu admise ca instinctul primar al tuturor vieţuitoarelor să fie îndreptat nicidecum ca la Epicur spre plăcere, ci spre autoconservare, desfiinţă plăcerea drept cel mai înalt scop şi în timp ce vedea specificul propriu al omului în raţiunea care se dezvolta odată cu vârsta progresivă, pentru el se dovedi ca ultimul ţel al străduinţei omeneşti, viaţa conformă cu raţiunea, adică virtutea. Tocmai de aceea Chrysipp voia să înţeleagă prin natura, căreia avea să i se supună omul, nu atât de mult natura în general, cât mai degrabă modificarea naturii în general, pe care modificare ar fi primit-o în om: ca şi predecesorii săi, interveni apoi de asemenea pentru autarchia virtuţii, pentru valoarea ei necondiţionată, nedependentă de nici o altă consideraţie, şi pentru putinţa sa de a fi învăţată, însă pare în aceasta să fi păşit peste ea şi să fi urmat gândurilor aristotelice, fiindcă el potrivit cu teoria proprie lui despre noţiunile născute pe cale naturală vorbea şi de sâmburii astfel născuţi ai virtuţii , care ar trebui să fie feriţi apoi prin educaţie nimerită de păgubiri din partea lucrurilor şi a oamenilor şi să fie aduşi la dezvoltare deplină. De asemenea în teoria despre afecte, în urma însemnătăţii, pe care o atribuia instinctului pentru acţiune, a adus o înnoire precisă, în timp ce, fără a renunţa la cerinţa apatiei înţeleptului, voia să admită totuşi în el ca motive ale lui *hormée* aşa-numite afecte bune (*eupátheiai*), şi în vindecarea afectelor nu se gândea numai la înlăturarea părerilor, ci accentua şi valoarea exerciţiului.

În discutarea amănunţită a virtuţilor şi a viciilor ne izbeşte grija chiar mult mai pedantă, cu care caută să le împartă în felurile şi subfelurile lor şi să le desemneze cu denumiri diferite, care grijă este caracteristică pentru el. Dintre virtuţile ca atare dreptatea joacă pentru el rolul principal ca virtutea socială fundamentală. Ca izvor al ei valorează pentru el Dumnezeu sau natura generală (*koinée physis*). În această origine a dreptăţii din raţiunea divină, la care participă şi oamenii, găseşte motivul pentru prezenţa unui raport natural juridic între Dumnezeu şi om, şi între om şi om, în timp ce între om şi animal din pricina unei lipse a unui factor raţional care i-ar lega, nu trebuie să existe ceva de felul acesta. Prezenţa unui drept pozitiv o justifica

dimpotrivă cu situaţia specială a popoarelor izolate, chiar dacă îl declara nerealizat, potrivit cu doctrina şcolii.

În timp ce doctrina bunurilor a lui Chrysipp (*perì agathóon*), afară de clasificarea şi de denumirea minuţioasă apărută iarăşi şi aici, nu se abate de la doctrina bunurilor a predecesorilor săi, cu doctrina despre acţiuni stă iarăşi altfel (*perì práxeoon*). Aici nu numai că renunţa la gândul despre identitate deplină a tuturor acţiunilor bune şi a tuturor celor rele, însă de asemenea se abătu de la vechiul doctrinarism, întru atât, că se ocupă mai înainte de toate cu *katéekon*. Aceasta stă în legătură poate cu neîncrederea şi mai puternică la el faţă de putinţa de a ajunge la idealul stoic. Dacă Zenon lăsase încă deschisă posibilitatea de a ajunge înţelept, apoi Chrysipp este de părere, că au existat cel mult unul sau doi înţelepţi, întrucât înţelepciunea ar fi în general ceva, care stă mai sus de natura omului. Însă cu aceasta se dăduse pentru moralist considerarea acţiunilor cuvenite în mod propriu omului şi ca urmare ocuparea cu viaţa şi cu întreaga societate în care s-ar îndeplini acţiunile.

În această legătură Chrysipp cercetează şi chestiunea, cum ar putea înţeleptul să-şi capete susţinerea vieţii, şi deosebeşte cu acest prilej trei *bíoi;* viaţa de curte (*apò basiléoos*), viaţa civilă (*apò philías*) şi viaţa filosofică (*apò sophías*), dintre care ultima îi apărea drept cea mai preţioasă, deşi, şi el stărúind asupra apatiei stoice declara indiferent, cum şi-ar duce viaţa înţeleptul.

CARNEADE DIN CIRENE

În timpul acesta se născu pentru stoicism şi mai înainte de toate pentru Chrysipp, un nou adversar sceptic în Carneade din Cirene, la care începură să exercite oarecare rezultat şi atacurile dogmaticilor.

Carneade (214/3 - 129/8), de la 164/60 director al Academiei, şi-a făcut ca sarcină a vieţii mai ales combaterea lui Chrysipp. Lângă stoicul Diogene şi peripateticul Critolau, a apărut în Roma ca membru al ambasadei de filosofi din anul

156/5, şi acolo a dat pildă strălucită despre arta practicată în Academie *in utramque partem disputara* în cele două prelegeri ale sale pentru şi împotriva dreptăţii.

Sub influenţa obiecţiunilor ridicate din partea dogmaticilor împotriva scepticismului, că deplina reţinere a consimţirii ar contrazice natura omului, şi că pe lângă aceasta ar face o imposibilitate din orice acţiune şi din viaţa însăşi, Carneade renunţă pe de o parte la cererea de *epohée* absolută şi recunoscu pe de altă parte existenţa unui criteriu important şi ca teorie. Trimiterea la faptul că toate reprezentările s-ar putea considera atât din partea obiectului cât şi din partea subiectului şi că în legătura lor cu obiectul ele ar putea fi împărţite în reprezentări adevărate şi false, în legătura lor cu subiectul dimpotrivă ar putea să fie împărţite în reprezentări probabile şi neprobabile. sprijinit pe acesta declara, că în adevăr de nici o reprezentare nu s-ar putea spune, că ar fi adevărată sau falsă, însă sigur s-ar putea spune despre unele, c-ar face impresia probabilului. A consimţi la ele ca probabile, nu mai socotea de asemenea grav şi vedea în acest probabil acum criteriul nu numai al acţiunii, dar şi al discuţiilor teoretice, care în adevăr n-au să poată duce niciodată la o ştire absolută, ci totdeauna numai la părere. Fireşte acestă părere mai posedă o siguranţă diferită, după gradul probabilităţii diferitelor reprezentări. Însă de acestea deosebeşte trei trepte între care sunt de gândit în chip natural variate trepte de tranziţie: *phantasía pithanée, phantasía pithanée kaì aperíspastos* şi *phantasía pithanée kaì aperíspastos kaì perioodeuménee*. Prima este reprezentarea pur şi simplu vădită, care este suficientă de regulă drept criteriu; a doua e aceea, care este examinată precis după toate laturile, şi a treia aceea, la care este stabilit în plus că nu există o piedică tulburătoare nici în condiţiile subiective nici în cele obiective. În ciuda acestei doctrine a probabilităţii, care de altfel nu este o ispravă originală, ci numai o modelare a doctrinei stoice despre *phantasía kataleeptikée* - cu evitarea acestui termen oprit şi cu respingerea preţuirii dogmatice - Carneade n-a ajuns necredincios situaţiei originare a scepticismului. Principiul, că nimic n-ar putea să fie cunoscut în înţelesul propriu, l-a păstrat totdeauna şi, primind

metoda istorico-critică a lui Chrysipp, a respins cu cea mai mare asprime toate concepțiile posibile despre criteriul adevărului, în prima linie a respins în adevăr iarăși concepția stoicismului. Pe lângă aceasta întregi vechile temeiuri ale scepticismului şi cu argumentarea împotriva dovezii silogistice, care ar avea nevoie pentru valoarea sa iarăşi de o dovadă, şi aşa mai departe *ad infinitum*. De asemenea el însuşi a folosit teoria sa despre probabilitate numai pe teren practic, pe teren teoretic dimpotrivă a combătut dogmatismul pe toate căile şi ce e drept iarăşi potrivit cu metoda istorico-critică cu punerea înainte nu a încercărilor de dezlegare reală separată, ci a problemelor înseşi. Şi în imitarea procedării socratice a mers atunci aşa, că el însuşi nu se manifestă niciodată în chip pozitiv, ci căuta numai să dovedească drept de nesusținut în orice emitere de părere cu scopul de a-şi scăpa astfel şcolarii de credința în autoritate şi de a-i îndemna la autocugetare.

FILOSOFIA ECLECTICĂ

Ținuta lui Carneade crease pentru filosofi o situație cu totul nouă. Atacurile sale îndreptate în prima linie ce e drept împotriva stoicismului, însă la urma urmei, din cauza formei principiale a argumentațiilor sale, împotriva oricărui dogmatism, avură ca urmare la reprezentații dogmatismului pe lângă ivirea tendințelor doxografice în parte o înclinare spre o oarecare limitare a rigidității dogmatice, în parte o accentuare mai puternică a chestiunilor practice expuse probabil mai puțin îndoielii, şi teoria sa a probabilității, pe care o aplicase principial şi la cercetări teoretice, deşi el însuşi a întrebuințat-o numai pe tărâm practic, a dus pe sceptici în cele din urmă şi la stabilirea de păreri teoretice, chiar dacă numai în forma judecăților probabile. Astfel s-a realizat prin prevenire din amândouă părțile o apropiere între dogmatism şi scepticism, în care s-a valorizat tendința, de a accentua mai puțin ascuțit teoriile de deosebire, de a scoate la iveală compatibilul din

diferite sisteme şi de a uni asupra comunului, pe care-l posedau în cele mai generale teorii de morală. Îşi găsi încheierea în cele din urmă într-o filosofie de compromis, în care etica precumpănea în măsură şi mai mare ca până acum.

EPICUREISMUL

Negreşit filosofia epicureică abia se mai ţine în seamă pentru această evoluţie. Metafizica sa cu totul materialistă o făcu tot aşa de incapabilă pentru o apropiere de celelalte şcoli din această epocă la fel ca şi stăruirea sa rigidă în autoritatea fondatorului ei. Şi singurul rezultat, pe care-l avu pentru ea scepticismul carneadic, este încercarea întreprinsă de căpeteniile de atunci ale şcolii sale, Apollodoros şi Zenon din Sidon, de a da un caracter ştiinţific procedării superficiale cu analogii din Epicur, prin aşezare de reguli, între care cererea unei observări cuprinzătoare joacă un rol special.

În poema lui T. Lucretius Carus, *De Rerum Natura*, epicureismul a găsit apoi încă o dată o reproducere entuziastă.

Apollodoros fu director în jumătatea a doua a secolului al doilea a. Chr. El scrise o *synagoogée dogmátoon.* Lui îi urmă Zenon din Sidon (pe la 100 a. Chr.), despre care ştim, că a studiat şi admirat pe Carneade. Succesorul său Phaedrus, pe care-l audie Cicero la Roma pe la 90 a. Chr., şi tot aşa elevul lui Zenon Philodemus din Gadara (pe la 60 a. Chr.)ne sunt cunoscuţi prin Cicero. Biografia unui epicureu, Philonides (17x-256) o cuprinde colecţia de suluri de la Herculanum, tot aşa scrierea lui Polystratos *Perì alógou kataphronéeseoos.*

Printre romanii, cărora le fu făcut accesibil în limba lor mai întâi de C. Amafinuis nu mult timp după ambasada filosofilor din anul 156/5, epicureismul găsi mare răsunet şi dobândi mare răspândire; mai ales cu începerea din primul secol a. Chr. Influenţa lui o arată, în parte în contrast cu stoicismul, în parte alături de el, mai ales Cicero, Horaţiu şi Seneca. Însă

reprezentantul clasic al doctrinei epicureice între romani este poetul T. Lucretius Carus (95-55), a cărui poemă didactică, tot aşa de ştiinţific energică cât de distinsă ca poezie, formează nu numai unul dintre izvoarele cele mai preţioase pentru cunoaşterea filosofiei lui Epicur, dar poate să fie considerată tocmai ca o neocreaţiune a acestei filosofii, în limba latină şi în haina poeziei.

FILOSOFIA PERIPATETICĂ

În măsură mai puternică se arată tendinţa sincretistă în peripatetism. Abstracţie făcând de succesorul necunoscut nouă, mai precis al lui Critolaos, anume de Diodoros din Tyr, care făcu începutul cu aceasta, probabil pe teren etic, aceasta o dovedeşte mai înainte de toată scrierea pseudoaristotelică *Perì kósmou,* care a fost compusă foarte probabil de un peripatetic, ce e drept poate în primul secol al erei noastre. Ea cuprinde încercarea interesantă, de a apropia în oarecare măsură teismul aristotelic de panteismul stoic, în timp ce în adevăr este recunoscută transcendenţa spiritului divin, însă constituirea cu scop a lumii este readusă la imanenţa modelatoare a spiritului divin.

Totuşi, împotriva acestei înclinări a unor peripatelici, de a încheia compromisuri cu alte şcoli, se valorifică de asemenea o reacţiune puternică, una care să readucă şcoala iarăşi la adevărata doctrină a lui Aristotel. Căpetenia ei este Andronicos din Rodos, un contemporan al lui Cicero, care conduse şcoala între anii 78-47 a. Chr. Cu editarea de către el a scrierilor aristotelice începe o reproducere, o interpretare şi o apărare sistematică a doctrinei originare. Această activitate se prelungeşte apoi prin secolele următoare, îşi găseşte reprezentantul cel mai însemnat în Alexandru din Aphrodisia (pe la 200 p. Chr.) şi se mai păstrează şi în epoca ulterioară, când şcoala peripatetică se pierdu în neoplatonism.

Andronicos a compus şi comentarii la *Etica*, *Fizica* aristotelică şi la *Categorii.* Dimpotrivă este neautentică o

parafrază atribuită lui a *Eticii nicomachice*, şi scrierea stoică în partea principală, *Perì pathóon.*

Activitatea merituasă a lui Andronicos fu dusă mai departe, mai întâi de şcolarul său Boethos din Sidon, totuşi de către aceasta deja în un înţeles, care înclină spre stratonism şi stoicism. Exegenţii următori, ca Nicolaus din Damasc, mai târziu Aspasius, Adrastus, Herminus şi Sosigenes se ţinură mai mult de scrierile logice ale maestrului. O interpretare şi considerare cuprinzătoare, care stă din punct de vedere filosofic peste tot la înălţimea, găsi doctrina acestuia abia sub comentariile lui Alexandru din Aphrodisia, exegetul.

STOICISMUL MEDIU

Însă înclinarea spre compromisuri se arată în modul cel mai însufleţit în stoicismul din secolul al II-lea şi al III-lea a. Chr., pe care obişnuim să-l desemnăm ca stoicismul mediu. Odată cu îndulcirea rigorismului său etic şi cu îmbogăţirea intereselor sale ştiinţifice, stoicismul primi în doctrina sa tot felul de platonisme şi aristotelisme, cu care prilej trăsătura fundamentală teleologică a concepţiei despre lume se dovedi un ciment foarte eficace. Reprezentanţii săi principali sunt Panaetius şi Poseidonios.

Panaetius din Rodos (180-110) luă asupră-şi în anul 129, ca succesor al lui Antipater, conducerea şcolii din Atena, după ce deschisese stoicismului câmp de activitate rodnică prin legăturile sale prietenoase cu Scipio cel Tânăr şi cu tovarăşii de mentalitate ai acestuia. El şi cel mai mare şcolar al său, Poseidonios din Apamea în Siria (135-51), care întemeie o şcoală în insula Rodos, ocupară o situaţie specială lămurită înlăuntrul şcolii stoice, care arată, pe lângă trăsături comune importante, totuşi şi puternice deosebiri individuale, în personalitate şi doctrină.

Cât de mult acest curent din stoicism înclinat spre împăcări era pregătit deja de predecesorii şi profesorii lui Panaetius (Diogenes şi Antipater), nu s-a stabilit sigur până acum. Sigur

este numai că şi conşcolarul său, Boethos din Sidon (119), părăsi unele dogme stoice, ca incendiul lumii, identitatea lui Dumnezeu cu lumea, şi se apropie de peripatetici şi în teoria cunoştinţei. Ca elev al lui Panaetius, a fost de însemnătate Hecaton din insula Rodos totuşi nu este de stabilit dacă el şi-a însuşit toate abaterile profesorului său. Într-un cuvânt acest stoicism mediu se restrânge în orice caz la cele două personalităţi dominante, ale lui Panaetius şi Poseidonios şi face impresia ca şi cum, cu încetarea activităţii personale a acestor bărbaţi, vechea direcţie ortodoxă ar fi căpătat iarăşi supremaţia. O prejudecată puternică pentru această concepţie ne dă faptul, că stoicul declarat ortodox, Epictet (pe la anul 100 după Chr.), cel puţin cât se poate cunoaşte din notările lui Arrianus, nu s-a referit niciodată la Panaetius şi Poseidonios, de asemenea la Hecaton, dimpotrivă s-a referit des atât la predecesorii lor (mai ales Chrysipp) cât şi la stoicii de mai târziu, ca Archedenos, şi e drept într-un chip, care face evident, că Epictet n-a admis o adevărată diferenţă de doctrină între ei şi între întemeietorii şcolii.

Fundamentală pentru cunoaşterea mai precisă a aşa-numitului stoicism mediu, este cartea lui A. Schmeckel asupra folosofiei stoicismului mediu, care pe baza analizei îngrijite a izvoarelor a scos la iveală sistemul filosofic al lui Panaetius şi Poseidonios şi abaterile lor de la dogma stoică le reduce în esenţă la influenţa Academiei sceptice. La dovada marii influenţe, pe care mai ales misticismul platonizator al lui Poseidonios a exercitat-o asupra filosofiei alexandrine a timpului următor, s-a aruncat în ultimii ani în chip energic şi cu rezultat foarte îmbucurător, cercetarea savantă, deşi de asemenea deja cu drept s-a avertizat împotriva exagerării acestei influenţe şi împotriva unei oarecare încercări, de a găsi pe marele apamean îndărătul tuturor chestiunilor.

Apropierea de filosofia platonică şi peripatetică iese la iveală chiar cu totul exterior în venerarea, pe care amândoi (atât Panaetius cât şi Poseidonios) o aduc întemeietorilor şi reprezentanţilor mai distinşi ai acestor filosofii. Platon şi Aristotel, Xenocrates, şi Theophrast n-au pentru ei însemnătate mai mică decât căpeteniile stoicismului însuşi. La Poseidonios

se adaugă pe lângă acestea şi admiraţia pentru pitagoreism şi pentru însăşi mentalitatea orientală.

Chiar în aceasta se anunţă însă o deosebire pozitivă în propria lor atitudine. În timp ce Panaetius, sub influenţa puternică a scepticismului carneadean, înclina spre rezervă prevăzătoare şi transformă stoicismul mai mult în înţeles raţionalist şi naturalist, Poseidonios înclină mai mult spre elementul intuitiv din Platon şi se îndreaptă spre o considerare mai mult sentimentală a lumii.

FILOSOFIA LUI PANAETIUS

În amănunte, Panaetius nu numai că s-a îndoit foarte puternic de mantia mult preţuită a stoicismului vechi, dar a părăsit şi multe dogme fundamentale stoice ca nemurirea sufletului şi arderea lumii, în locul cărora declară ca mai autentică veşnicia aristotelică a lumii. De asemenea nu s-a realizat desigur fără colaborarea criticii sceptice ţinuta sa mai liberă faţă de religia poporului, ţinută care se exprimă în deosebirea făcută de el, ca o continuare a ideilor lui Chrysipp, între o religie a poeţilor, a filosofilor, şi a bărbaţilor de stat, şi se manifestă în atitudinea sa pentru cea din urmă, şi cu aceasta pentru o însemnătate numai politică a religiei existente. În reducerea celor opt facultăţi sufleteşti vechi stoice la şase, cu separarea mai ales a puterii generatoare şi cu trecerea ei la *physis* se pregăteşte însă menirea monismului psihologic din stoicismul vechi, pe care Poseidonios l-a îndeplinit apoi de fapt. Şi de asemenea în etică se arată o îndulcire, îndeplinită într-adevăr deja de Chrysipp în anumit chip, când Panaetius se îndreaptă înainte de toate spre acţiuni legale valabile pentru omul obişnuit, se adresă la *katéehon*, şi, după cum arată lauda sa pentru scrierea lui Crantor despre durere, luă atitudine mai cumpătată şi faţă de apatie.

Înclinarea împăciuitoare a lui Panaetius iese la iveală şi în faptul, că el nutrea interes mai mare pentru cercetări filosofico-istorice şi scrise o operă asupra direcţiunilor filosofice

(Perì hairéseoon). Afară de aceasta compuse un comentar la *Timaios* al lui Platon. Succesorul său la direcție fu Mnesarchos, profesorul academicului Antiochos.

FILOSOFIA LUI POSEIDONIOS

În contrazicere cu atitudinea prudentă a lui Panaetius, Poseidonios caută să-şi mulțumească nevoia puternic pronunțată pentru o concepție sistematică despre lume în chip cu totul dogmatic. Contrastul sistemelor nu este un motiv, de a renunța la filosofie, căci cu aceasta ar trebui să se prăbuşească viața întreagă. Totuşi la el sunt nu atât de mult argumentele raționale cât argumentele empirice, de care se serveşte. Înzestrarea sa îndreptată mai puțin spre deducție logică decât spre pricepere intuitivă îl dispuse, să pună filosofia într-o legătură mai strânsă cu ştiințele speciale, cum făcuse stoicismul până acum şi s-o sprijine pe un studiu corespunzător al ştiințelor speciale.

La bază este pus la aceasta, ca şi la Aristotel, Organismul, însă mai puțin ca noțiune decât ca unitate de facultăți, unitate vie pricepută direct. Astfel Poseidonios simte întregul lumii ca un organism mare, a cărui o singură vitalitate *(zootikée dynamis),* printr-un sistem de forțe îmbucându-se una în alta produce toate părțile sale în succesiune treptat ascendentă şi împreună multul în o unitate legată prin legături simpatetice. Fără a părăsi sistemul din vechiul stoicism - față de Panaetius înseamnă chiar o reacție - acest sistem vechi capătă în mâna sa totuşi față nouă într-atât cât momentul dinamic se exprimă mai puternic şi întrucât, în loc de descrierea savantă a lumii, păşeşte în primul plan sentimentul pentru vioiciunea lumii.

Numai într-un punct, Poseidonios, datorită înclinării sale spre intuiție, se îndepărtează esențial de vechiul stoicism şi cade pe terenul filosofiei academico-peripatetice. Aceasta este psihologia sa şi tot ceea ce este în legătură cu psihologia. Explicarea pe care o dăduse Chrysipp despre afecte, ca explicare a instinctelor revărsătoare, nu ajungea aristotelismului său

etiologizator de aceea, fiindcă nu da motivul revărsării, motiv care să se asocieze la forța rațională, și care după convingerea sa se putea ascunde numai într-o forță rațională. Aceasta îl determină să admită în conceperea sufletului doctrina platonică în forma modificată, așa că împreună cu Aristotel voia să înțeleagă sub părțile platonice nu numai forțe diferite ale uneia și aceleiași substanțe. Însă această abatere de la vechiul stoicism duse mai departe. Mai întâi de toate antropologia sa fu influențată prin aceasta într-atât, că el ridică în om până la contrastul între divin *(daímoon)* și animalic *(zóodes)* contrastul sufletului,din pricina dependenței acestora de trup, și, cu toată diferența reală accentuează în chip cu totul platonic lipsa de valoare a corpului, bun numai pentru primirea hranei și-l desemnează ca închisoare a sufletului.

Această concepție îi determină apoi tot așa de bine doctrina sa despre cunoștință, ca și etica sa. Cunoștința va fi cu atât mai desăvârșită, cu cât mai puțin sufletul va fi vătămat de corp și de facultățile nerationale, cel mai bine va fi desăvârșită deci în strădarea culturii, în care omul stătea încă mai aproape de originea sa divină și în totate situațiile, în care sufletul se dezleagă mai mult sau mai puțin de corp și intră în legătură directă cu divinul înrudit cu sufletul, cum trebue să fie cazul în vis și în ridicarea spirituală. Abia atunci poate sufletul să prindă adevărul plin. De aceea în strădare trebuia să fi existat numai înțelepți, ale căror măsuri politice și invențiuni tehnice, aflate de la natură, valorau în același timp pentru Poseidonios ca bazele oricărei dezvoltări culturale. În etică însă contrastul în om, contrast dezvoltat în teoria sa despre afecte, îl duse pe Poseidonios să admită ritos în determinarea veche stoică a fericirii ca a vieții naturale, independența de facultatea nerațională a sufletului și în teoria virtuții să accepte nu numai împărțirea peripatetică a virtuților în virtuți ale puterii raționale și în virtuți ale puterii nerationale, însă, în conformitate cu aceasta, să accentueze mai tare pe lângă învățare, de asemenea obișnuința ca mijloc de educație la virtute. În fine și eschatologia sa este influențată de asemenea de acest contrast. După cum preda preexistența sufletului și descinderea sa, fatală printr-o

nevoie a naturii, din locuința sa originară, din spațiu, în corp, tot astfel lasă sufletul, urmând și în aceasta lui Platon, după moarte, și după purificare urmată încă din sfera pământească, să ajungă în acel strat de deasupra pământului, care corespunde stării curățeniei sale, pentru ca apoi până la *ekpyroosis,* primită iarăși de asemenea de către el, fie ca liber de orice sensualism și de orice înclinare spre sensualism, să ajungă părtaș la fericirea deplină în cunoștința acum neâmpiedicată a lumii, fie ca să meargă din nou în un corp corespunzător însușirii sale.

Cu Poseidonios se exprimă hotărât în stoicism elementul sentimental, deja existent la Cleanthes și de explicat în cele din urmă din influența platonismului. Considerarea rațională a lumii face loc, în ciuda oricărui empirism și a oricărei prețuiri a etiologiei, unei atitudini mai mult sentimentale față de lume. Totuși este prea mult, când Reinhardt îl face peste tot ultimul spirit creator din prima perioadă elenistă și reformatorul stoicismului. El vede sistemul stoic, e drept, cu ochii săi, însă nu l-a ajutat să aibă o „formă" proprie încât, influențat în toate de filosofia mai veche, în special nu poate fi vorba la el de un paralelism psihofizic. Și însăși etiologia, pe care Reinhardt o laudă la el mai ales, nu este deosebită esențial de etiologia lui Aristotel și chiar de cea chrysippică. Nu întru atât aristotelizează în măsură mai mare decât predecesorii săi direcți, întrucât recunoaște științelor speciale o valoare mai mare pentru filosofie. Însă însemnătatea sa principală stă în faptul, că prin admiterea unei cunoștințe iraționale, admite iarăși elementul mistic deja existent la Platon și cu aceasta pune la îndemână epocii următoare un mijloc, de care acestă epocă s-a servit în modul cel mai cuprinzător pentru înfrângerea scepticismului.

ANTIOCHOS DIN ASCALON

Apariția filosofiei eclectice în școala dogmatică cea mai respectată și cea mai influentă în această epocă nu rămase fără înrâurire asupra rivalei sale. Aceasta se arătă mai întâi de toate

în faptul, că Antiochos din Ascalon, un şcolar al directorului de atunci al scepticismului academic, al lui Philon din Larissa, trecu de la scepticism la dogmatism şi peste Academia sceptică trecu înapoi iarăşi la vechea Academie dogmatică. Argumentul istoric al tovarăşilor săi de până acum, apelarea la filosofii mai vechi, în special la Socrate şi Platon, o socotea demagogie curată şi credea, că, chiar atunci când aceasta n-ar fi cazul, filosofia ajunsese aşa departe de atunci, că stăruirea în scepticism ar fi neîndreptăţită. Faţă de argumentele reale însă trimitea pe de o parte, în legătură cu Chrysipp, la percepţia direct vădită a omului normal în împrejurări normale şi admise afară de aceasta obiecţia practică în forma că, odată cu punerea la îndoială a percepţiei, ar începe să cadă şi toate noţiunile sau reprezentările generale născute din percepţie şi urcate până la ea, însă cu aceasta ar fi caducă întreaga activitate practică, artistică şi ştiinţifică a omului, cu alte cuvinte, întreaga sa viaţă, care s-ar sprijini pe noţiuni şi numai, când noţiunile ar sta solide şi sigure, întreaga viaţă a omului ar poseda în ele începutul şi sfârşitul silinţei sale, bazate pe siguranţă şi al silinţei cu totul deşartă fără siguranţă. Căci probabilul, pe care se sprijinise scepticismul de la Carneade încoace, îi păru să fie cu totul fără valoare ca fundament al vieţii. În ochii săi nu era numai imposibil de a vorbi de un probabil ca de un analog cu adevărul, dacă lumea nu voia să admită nici un adevăr, afară de aceasta probabilul lăsa să regretăm şi aceea, ce la dogmatic are toată importanţa, anume siguranţa. Şi numai în faptul de a se şti sigur, vedea ţelul oricărei căutări şi mulţumirea sa. Însă punctul său de vedere material este în fond punctul de vedere stoic, şi dacă totuşi se considera ca reprezentant al Academiei, apoi aceasta o putea face prin ficţiunea, că sistemul platonic şi cel aristotelic ar fi numai termeni diferiţi pentru acelaşi lucru, care lucru s-ar regăsi şi în stoicism în cele din urmă, cu anumite dislocări terminologice.

PHILON DIN LARISSA

Sub impresia atacurilor lui Antiochos, însuşi Philon de asemenea întreprinse apoi o modificare a punctului său de vedere de până acum, care modificare luată firește precis, poartă un caracter numai terminologic. Dacă lupta întreagă între stoicism şi scepticism se purta în jurul faptului de a şti şi chiar Carneade recunoscuse scepticului dreptul, de a ține o reprezentare de probabilă sau de a crede, atunci Philon crezu că poate desemna această credere de asemenea ca ştire. Căci singura diferență între sine şi stoicism o vedea în faptul, că stoicismul desemna priceperea drept consimțire la o reprezentare, care vine de la un existent şi reprezentarea este creată astfel, cum n-ar fi fost creată, dacă ar veni de la un neexistent, în timp ce el nu voia să admită acest adaos, aşadar şi pentru reprezentarea cataleptică voia să lase deschisă posibilitatea greşirii. Şi în timp ce acum trimitea la faptul, că filosofii mai vechi, academicii şi peripateticii, despre al căror acord material şi el era convins, n-ar fi făcut de asemenea acest adaos, se socoti îndreptățit să vorbească în acelaşi chip ca şi ei despre o ştire şi cu aceasta să astupe şi prăpastia, care existase până atunci între şcoala sa şi stoicism. A te sili după o astfel de ştire, cu ajutorul metodei discuției omnilaterale, valora pentru el ca sarcina filosofiei, şi, în contrast pronunțat față de Antiochos, declară ca bucurie singură posibilă a omului stăruitor după ştire, bucuria de un probabil găsit pe această cale. El însuşi a lucrat în acest spirit, în adevăr numai pe terenul eticii, care şi pentru el valora ca terenul cu adevărat prețios, în timp ce nu l-au atras chestiunile logice şi fizice.

Philon (160/59 - cca 79) este un şcolar al Academiei carneadice şi urmează la direcție în anul 110/9 după Cleitomachos. În anul 88 pare să se fi înapoiat la Roma. Şcolarul său îndelungat Antiochos (cca 68), care însă audiase şi pe

stoicul Mnesarch, şcolarul lui Panaetius, îşi deschise atacul împotriva scepticismului abia după plecarea lui Philon din Atena şi dădu cu aceasta prilej la o polemică vioaie şi repetată. După 88 se găseşte în Alexandria şi a luat, probabil, după moartea lui Philon, conducerea Academiei a V-a, care se înapoie cu aceasta cu totul la dogmatism.

FILOSOFIA LA ROMA

În special trebuia să le convină romanilor filosofia eclectică, ajunsă treptat la stăpânire. Când romanii, după învingerea aversiunii lor de la început, merseră în şcoala ştiinţei greceşti, îi aduseră acolo, odată cu simţul practic particular lor, nevoia după orientare etică şi după cultura generală trebuicioasă pentru bărbatul de stat. Nesinchisiţi de finețurile şi subtilităţile luptelor între şcoli, puseră mâna pe filosofia, care crescuse peste lupte, şi şi-o însuşiră în cele două aspecte, pe care le primise în acest timp în Academia a IV-a şi a V-a, care păşiră cu aceasta alături de sistemele mai vechi, deja de mult timp prezente, ale stoicismului şi epicureismului. Însă Cicero primi filosofia lui Philon, în timp ce Varro se alipi de Antiochos. Fără însemnătate filosofică independentă, Cicero a avut mai ales marele succes, de a încetăţeni în întrega literatură latină cuprinsul filosofic al culturii greceşti şi a-l face cu aceasta rodnic din punct de vedere cultural-istoric şi dincolo de romanitate.

Teama, pe care o hrăneau romanii mai serioşi, că noua înţelepciune ar săpa vechea moralitate a statului, duse încă în anul 161 a. Chr. la o hotărâre a Senatului, care alungă din Roma pe filosofi şi retori; însă odată cu mijlocul secolului, nu cel mai puţin prin ambasada filosofilor atenieni din anul 156/5, menţionată deja de mai multe ori, începu filosofia greacă irezistibilă să atragă şi spiritul roman în farmecul său, în timp ce pe de o parte profesori greci găsiră adăpost la Roma, pe de altă parte ajunse obiceiul între romanii tineri, să-şi desăvârşească

cultura în centrele ştiinţei greceşti, în Atena, în Rodos, în Alexandria.

Învăţatul M. Terentius Varro (116 - 27) se ocupase amănunţit cu istoria filosofiei greceşti, totuşi se alipise după mărturia lui Cicero mai ales de punctul de vedere cu totul dogmatic al lui Antiochos şi se formase pe lângă aceasta mai ales la stoicii Panaetius şi Poseidonios. De la primul descinde probabil deosebirea de către el a unei întreite teologii, mistică sau poetică, fizică sau filosofică şi cetăţenească sau practică. Cât de mult bun stoicism şi-a însuşit, a fost consemnat anume de A. Schmeckel, care a dovedit opera lui Poseidonios *Perì theóon* ca izvorul comun pentru prima carte din *Tusculanae* a lui Cicero şi din *Autiquitates Rerum Divinarum* a lui Varro. Însă oricât de mult în general este de plâns pierderea scrierilor varronice, apoi totuşi în filosofie de abia a dezvoltat independenţă mai mare şi *Curiosum* de cele 288 secte filosofice posibile, pe care i-l datorăm şi care firește se potriveşte bine cu predilecţia sa pentru schematism numeric, a fost după toată probabilitatea născocit deja de unul dintre predecesorii săi greci.

M. Tullius Cicero (106-43) audiase la Atena şi Rodos filosofi greci din toate şcolile şi citise mult, aşa că lui îi sta la dispoziţie un material bogat, când în ultimii ani ai vieţii sale se aşează să facă filosofia greacă să vorbească latineşte, din care material realiză cu mare îndemânare o concepţie despre lume şi viaţă, în adevăr nicăieri originală în amănunte, însă ca total totuşi specifică şi închisă în sine, care stă mult mai sus, decât închipuita neconsiderare, de care are multă parte. Cicero a luat în serios posibilitatea unei filosofii pozitive pe teren sceptic, care posibilitate revenea principial, e drept, de la Carneade scepticismului academic, la care se socotea Cicero, însă nerealizată de fapt de nici un predecesor. În scrierile sale filosofice se pot deosebi două perioade, cea mai veche (sfârşitul celor 50 de ani a. Chr.), care este încă determinată de interesul practic de a face folositoare pentru prezent teoriile social-politice, şi perioada posterioară (45 - 43) care umple timpul retragerii sale definitive din viaţa politică şi, fără a renunţa la preţuirea principială de către el a vieţii politice,

serveşte mai întâi scopului de a-şi face mângâiere şi activitate folositoare sie însuşi în nenorocire, şi de a mijloci poporului său comorile activităţii cugetării greceşti. Primei perioade îi aparţin cele şase cărţi *De Republica*, şi conservate numai în mică parte şi opera rămasă neterminată *De Legibus*; perioadei a doua aparţin toate celelalte opere, anume *Consolatio*, *Hortensius,* pierdut de altfel, *Academica*, păstrate incomplet, apoi afară de tratatele mai mici asupra prieteniei şi bătrâneţei (*Laelius*, *Cato*), afară de *Paradoxa* şi afară de *De Fato* (incomplet), de marile lucrări principale filosofice, *De finibus bonorum et malorum*, *Disputationes Tusculanae*, *De Natura Deorum* şi *De Divinatione*, *De Oficiis*. Totuşi aceste perioade nu înseamnă o schimbare în concepţia despre lume a lui Cicero. În enumerarea scrierilor sale filosofice (div. II. 1 - I f.), putu de aceea să pună la sfârşit opera *De Republica*.

FILOSOFIA LUI CICERO

Punctul de vedere al lui Cicero este în principu punctul de vedre al Academiei sceptice, mai precis punctul de vedere al lui Philon, înainte de modificarea prilejuită de Antiochos. Totuşi a întregit în chip, nu tocmai neîndemânatec, teoria cunoştinţei a Academiei prin faptul,că puse alături de probabilitate *prólèepsis* stoică. Aceasta se sprijină pe nevoia dezvoltată la el mult mai puternic, nevoia de hotărâri pozitive, chiar dacă de considerat totdeauna numai ca hotărâri probabile şi pe terenul natural filosofic, cel puţin atât, cât aceste probleme stau în legătură cu chestiunea ducerii vieţii, care şi pentru el stă în prima linie. Însă de aici fac parte mai înainte de toate două: întrebarea despre fiinţa omului şi întrebarea despre situaţia sa în lume. La amândouă răspunde Cicero în legătură cu cele trei şcoli dogmatice, academică, peripatetică şi stoică, despre acordul principial al cărora şi el este convins. În răspunsul la prima întrebare păşeşte pentru compunerea omului din corp şi din suflet, pentru însemnătatea mai înaltă a sufletului faţă de corp şi

pentru însemnătatea mai mare a raţiunii intrate în om din afară, înrudită cu Dumnezeu şi de aceea veşnică faţă de sufletul neraţional, şi, sub influenţa lui Platon, lărgeşte gândul stoic despre înclinarea naturală a omului pentru bine într-o înzestrare originară, chiar dacă cu totul nelimpede, a sufletului cu toate cunoştinţele posibile, pe care le-a dobândit în preexistenţa sa. Răspunsul său la cea de a doua întrebare însă îl duce mai târziu la vechea împărţire aristotelică a lumii, într-o lume de deasupra lunii, care este desăvârşită şi neschimbătoare şi o lume de sub lună, care este nedesăvârşită şi trecătoare, îl lasă însă să primească mai departe doctrina platonico-stoică, cum că lumea este creată de Dumnezeu şi este îngrijită de el, şi de aici să păşească mai departe explicarea, că Dumnezeu poartă grijă mai înainte de toate de om, care, din cauza înrudirii sale cu Dumnezeu, ocupă în lume poziţia dominantă sub lună, însă din acelaşi motiv îşi are adevărata patrie de asemenea nu propriu în lume, ci în cer.

Însă urmările etice, care rezultă pentru Cicero din această introspecţie în fiinţa omului şi în situaţia sa în lume, sunt următoarele. Din cauza compunerii omului, bunul cel mai înalt trebuie căutat în desăvârşirea corpului şi a sufletului, din cauza precăderii spiritului însă trebuie să fie puse mai înainte desăvârşirea spiritului sau desăvârşirea celor două funcţiuni ale sale, a cugetării şi a voinţei. Dintre ele, iarăşi desăvârşirea practică, şi în prima linie virtutea socială a dreptăţii, posedă precădere pentru Cicero. Aşadar, etica încetează la Cicero de a fi etică individuală, şi primeşte iarăşi caracterul social, pe care-l avusese în vremurile lui Platon. De aceea şi pentru el nu este cea mai bună viaţă, viaţa filosofică închinată numai activităţii teoretice, ci acea viaţă care ştie să lege cu activitatea ştiinţifică, practicată în chip cumpănit, activitatea pentru comunitate şi ce e drept în prima linie pentru comunitatea politică. Viaţa omului politic, instruit ştiinţific, este pentru Cicero viaţa cea mai valoroasă, şi de aceea gândurile sale de asemenea ca şi cele a lui Platon culminează în schiţa unui stat ideal.

Cu intervenirea sa pentru activitatea politică, Cicero stă în contrastul cel mai pronunţat faţă de filosofii greci din epoca sa.

Aici i se manifestă, foarte lămurit, propria personalitate şi de aici a ajuns la întreaga dezvoltare a gândurilor sale filosofice. În amănuntele expunerilor sale s-a ţinut într-adevăr de sistemele cunoscute lui, chiar inclusiv epicureii respinşi în principiu, şi în anumite momente s-a lăsat condus cu precădere de acel sistem filosofic, care corespundea cel mai mult concepţiei sale.

Unde şi până la ce punct însă a folosit pe garanţi, nu este încă de stabilit pretutindeni în amănunte, oricât de preţioase rezultate a dobândit cercetarea mai nouă a izvoarelor, inaugurată de grandioasa operă a lui Hirzel.

În acelaşi chip ca şi Cicero, s-au ţinut alexandrinii Eudoros şi Areius Didymos, prietenul şi filosoful de curte al împăratului Augustus. Şi ei sunt partizanii scepticismului academic, însă înaintează de asemenea peste simpla considerare la atitudine pozitivă.

NEOPITAGOREII

În acelaşi timp, în care Varro şi Cicero reprezentau la Roma cele două forme ale Academiei de atunci, este primit acolo de Publius Nigidius Figulus şi pitagoreismul, care iarăşi ajunsese la modă în Alexandria, probabil în prima jumătate a ultimului secol a. Chr., şi a găsit imediat partizani numeroşi. În timpul celor două secole următoare, într-o literatură voluminoasă, pe care o atribuiau de obicei lui Pitagora sau altor pitagorei mai vechi, mai ales lui Architas, aceşti adepţi şi-au aşternut părerile, care într-adevăr nu sunt nimic altceva decât o formă a filosofiei eclectice dominante, modificată prin primirea de momente speciale pitagoreice. Printre personalităţile, care reprezentau această direcţiune şi de aceea sunt numiţi neopitagorei, sunt de menţionat, afară de P.Nigidius Figulus, Moderatus din Gades, şi mai ales Apollonius din Tyana, iar din epoca posterioară Nicomachos din Gerasa. Însă şi şcoala Sextiilor stă aproape de

Numele primilor reprezentanți ai acestei neopitagoreism sunt necunoscute. Însă, după ce vechiul pitagoreism se stinsese pe la anul 320 ca şcoală, neopitagoreismul a luat ca punct de plecare legenda niciodată dispărută a lui Pitagora şi misterele orifico-pitagoreice. P. Nigidius Figulus, pe care Cicero îl desemnează ca fondator al aceluia, era unul dintre prietenii săi şi bine cunoscut cu scepticismul reprezentat de el. În anul 58 a. Chr. fu *praetor* şi muri în anul 45 a. Chr. Interesul său privea, după comunicarea lui Cicero, lucrurile, *quae a natura involùtae videntur*.

Apollonius trecea pentru sine însuşi şi pentru alții ca ideal al înțelepciunii neopitagoreice şi se prezenta ca făcător de minuni, profet şi întemeietor de religie în timpul lui Nero cu mult zgomot. Viața sa, chibzuită pe imitarea lui Pitagora, fu descrisă în podoabă aventuroasă de către Philostratos (pe la 229).

Cu totul în acelaşi chip, care este perceptibil chiar la vechii pitagorei şi la Platon şi care se prezintă la stoici în dezvoltarea sistematică, neopitagoreismul, orientat mai înainte de toate teosofic şi ocult, uneşte monoteismul cu cultul fantastic al zeilor inferiori şi al demonilor. Totuşi în speculațiile sale teologico-metafizice, se arată chiar din capul locului două direcțiuni. Dintre ele una se urcă la pitagoreismul vechii Academii şi găseşte principiile lumii în Unul şi în Dualitatea nedeterminată, care împreună trebuie să producă Unitatea ca activ şi Dualitatea ca pasiv, numerele, punctele, liniile, suprafețele şi corpurile; dimpotrivă cealaltă direcție, influențată stoic, pune toate acestea să se nască, dintr-o unitate originară, care curge (*ryèn*). Şi în timp ce acum această direcție îşi identifică unitatea originară direct cu divinitatea, acea direcție pune pe Dumnezeu încă deasupra lui Unul şi de asupra Dualității nedeterminate drept cauza, care împreună pe amândouă. De aceea ca şi Nicomachos, pune numerele să existe înainte de naşterea lumii în spiritul lui Dumnezeu şi ia cu aceasta o atitudine puternic deosebită față de adevăratul platonism şi față de întrebarea despre existența ideilor, atitudine care era pregătită în mod anumit de doctrina stoică despre *lógos spermatikós* cel cuprins de străprincipiu. Pentru amândouă direcțiunile însă,

întreaga speculație a numerelor, bogat modelată, formează numai un simbol mistic de adevăruri misterioase şi greu de priceput. De asemenea doctrina, evidentă deja la Philolaos, despre trei lumi - în contradicție cu teoria a două lumi a filosofiei academico-peripatetice, reapare aici în legătură cu teoria ei despre demoni, şi în legătură cu aceasta îndrumarea spre un Dumnezeu cel mai înalt *próotos theós,* care este reprezentat ca ridicat *(semnòs)* peste tot ce este material şi de asemenea peste orice cunoaştere.

Acestei tendințe religioase îi corespunde şi etica acestor neopitagorei, una care se ridică pe o antropologie dualistă. Spiritul nemuritor, gonit ca pedeapsă în corpul lumesc, trebuie să se facă iarăşi liber prin purificări şi ispăşiri, prin mortificarea poftelor şi printr-o viață devotată zeilor. Înfrânarea senzualității şi dreapta venerare a zeilor este deci sarcina etico-religioasă, pe care însă omul este în stare s-o îndeplinească numai cu ajutorul revelației divine, care vorbeşte în bărbații sfinți, şi cu ajutorul demonilor mijlocitori. Şi aici se poate spune, mai ales despre zeul superior, că el în calitate de spirit curat nu poate fi venerat prin jertfe şi acțiuni externe, ci numai în spirit, cu rugăciune mută, cu virtute şi înțelepciune. În calitate de răspânditor al acestei pure cunoştințe de Dumnezeu şi al acestui cult superior, Apollonius cutreieră în lumea veche : Pitagora şi el sunt venerați ca oamenii desăvârşiți, în care s-a revelat divinitatea.

În timp ce platònismul religios formează substanța filosofică adevărată a direcției neopitagoreice şi, față de acest platonism religios, elementele stoice, care ies la iveală lămurit la unii reprezentanți ai direcției neopitagoreice, apar numai ca excepții relativ secundare, unii învățați în demonstrare pătrunzătoare au dedus, din deosebirea existentă la Sextus Empiricus a două direcțiuni *(stáseis)*, că de fapt pitagoreismul născut din nou în primul secol a. Chr. s-a despicat, imediat la început şi în acelaşi timp, în două linii diferite, una platonico-stoică, monistă al cărui părinte spiritual era Poseidonios şi una platonico-peripatetică, dualistă, care lua ca punct de plecare pe Antiochos, în locul căruia unii savanți într-adevăr vor să pună pe peripateticul Agatharchides, trăitor la Alexandria în secolul al II-lea. Privitor

la repartizarea filosofilor individuali la una sau la cealaltă direcție, într-adevăr încă nu este totul lămurit.

Abaterea esențială a neopitagoreismului de la metafizica platonică este aceea, că ideile (şi numerele) sunt dezbrăcate de independența lor metafizică şi sunt făcute gânduri în spiritul divin: această concepție a ajuns apoi decisivă şi pentru neoplatonism. Însemnătatea foarte întinsă a acestei schimbări stă în faptul, că substanța imaterială este cugetată ca spirit, adică drept interiorizare conştientă. Începutul pentru aceasta este de găsit în *noéesis noéeseoos* a lui Aristotel, o pregătire mai departe în doctrina stoică, una care punea cuprinsul reprezentării *(tó lektón)* ca necorporal față în față cu obiectele, care toate ar fi corpuri; la dezvoltarea desăvârşită ajunge această tendință în noțiunea lui Philon despre personalitatea divină.

Neopitagoreismul este primul sistem, care exprimă principiul autorității în forma revelației divine şi cu aceasta inaugurează, față de sensualism şi raționalism, domnia direcțiunii mistice a cugetării antice. Sfinții acestei religiuni filosofice sunt oameni cu harul lui Dumnezeu, cărora le-a ajuns ca parte doctrina pură. Teoretic, acest nou izvor de cunoştință este desemnat aici ca *nóus*, ca intuiție directă a inteligibilului (*noeetón*) şi este deosebit de *diánoia,* cunoştința cu inteligența, tot aşa ca şi de *dóxa* şi *aístheesis.* De asemenea doctrina despre criteriu nu este străină acestor neopitagorei.

Baza teoretică pentru amalgamarea specifică a acestui monoteism cu cultele misterelor o înfățişează teoria demonilor. Sprijinindu-se pe nevoia, de a umple prăpastia între transcendența divină şi lume, dă în acelaşi timp posibilitatea, de a prinde în sistem toate formele, încă aşa de fantastice ale credinței şi cultului. În legătură cu aceasta stă şi *mantica* dezvoltată mult, pe care neopitagoreii o luară de la stoici. Înrudită cu neopitagoreismul în multe părți şi de explicat numai din întâlnirea cu acesta, este secta iudaică remarcabilă a esenienilor, asupra provenienței şi poziținii căreia nu s-a ajuns încă la înțelegere.

ŞCOALA SEXTIILOR

De aproape înrudită cu neopitagoreismul şi influenţată de el este acum şcoala sextiilor, care-şi are numele de la întemeietorul Quintus Sextius, care s-a născut pe la 70 a. Chr. Însă şi această sectă întemeiată de un roman nu arată în privinţă filosofică o originalitate, este mai curând în fond de asemenea numai o formă a filosofiei eclectice de atunci, cu oarecare înclinare spre ascetism pitagoreic. De aceea îi fu hotărâtă numai o activitate scurtă, deşi impresionantă, care depinde în prima linie de personalitatea demnă a reprezentanţilor săi. (Sextius tatăl şi fiul, Sotion, profesorul lui Seneca, Corn Celsus, L. Crassitius, Fabianus Papirius). Caracteristic este acestei şcoli, nu atât de mult preferarea pronunţată a eticii, cât mai degrabă împrejurarea, că ea pune cu totul pe al doilea plan discuţia teoretică faţă de activitatea în viaţă şi astfel oarecum lasă tonul să treacă de la părerea despre viaţă la conducerea vieţii. Explicabil, că deja Sextius ajunse de aici la cererea pitagoreică a autoexaminării zilnice şi puse preţ şi pe abţinerea de la mâncarea de carne.

Aşa numitele sentinţe ale lui Sextius n-au nimic de a face, cum s-a stabilit mai în urmă, cu sextii, tot aşa de puţin cu episcopul creştin Xistus, cel mult au de a face cu Xistus, întrucât *Gnomologium* aşezat la bază este prelucrat foarte puternic creştineşte sau iudaic.

Direcţia eclectică a alexandrinului Potamon, cum o numea chiar autorul ei, care trăi înainte şi în epoca lui Augustus (30 a. Chr.-14 p. Chr.), are interes numai ca semn al vremii, pare însă su nu fi avut vreo influenţă.

Nu metodic, însă drept convingere a bărbaţilor culţi, se propagă prin întreaga antichitate filosofia populară eclectică. Figura literară cea mai proeminentă, la care iese la iveală mai târziu filosofia populară, legată cu uşor scepticism, este cunoscutul mare medic Claudius Galenus (139-200), care pe lângă cuprinzătoarea şi epocala activitate de scriitor specialist medical, care l-a făcut să ajungă autoritate medicală timp de secole, a dezvoltat şi pe terenul filosofiei, socotită de către el

între cele mai mari bunuri, o întinsă erudiție. Între scrierile filosofice conservate, cea mai importantă este *De Hippocratis et Platonis placitis*, compusă din nouă cărți, în care discută în polemică prolixă cu stoicismul trinitatea platonică a sufletului şi procură material preţios pentru cunoaşterea psihologiei lui Chrysipp şi Poseidonios. Împotriva doctrinei stoice despre corporalitatea lui *poióteetes* este îndreptată mica scriere, pătrunzătoare, *De qualitatibus incorporeis*, care totuşi este foarte probabil apocrifă. În fond se ține în intuițiile sale filosofice de Platon şi Aristotel, ale cărui figuri finale le-a îmbogățit cu o a patra de valoare dubioasă pe temelia modificărilor adusę de către Theophrast şi Eudemos. Totuşi nu puțin a primit şi de la stoicism, oricât de vitejeşte îl combate analog cu Plutarch.

Însemnătatea lui Galenus ca izvor pentru Poseidonios a discutat-o M. Pohlenz în amănunțime, în tratatul asupra operei *Perì pathóon* a lui Poseidonios.

STOICISMUL NOU

De la sextii a suferit înrâurire remarcabilă şi aşa numitul stoicism mai tânăr prin faptul, că Seneca, întemeietorul lui, fu un şcolar al lui Sotion, şi de aici, într-adevăr nu fără colaborarea şi a influențelor sceptice, inaugură în stoicism o direcție, care se limitează, mai ales pe baza sistemului ortodox, totuşi în acelaşi timp cu accentuare mai puternică a momentului religios, la filosofia practică şi insistă în realizarea şi lărgirea principiilor stoice în viață. Reprezentanții ei principali sunt, alături de Seneca, şi cavalerul Musonius Rufus şi şcolarul său, sclavul liberat Epictet din Hieropolis în Frigia. Încheierea demnă a întregii dezvoltări o formează împăratul stoic Marc Aureliu, care, la fel cu Seneca unind ştiințificul şi practicul, a ridicat totuşi pentru omenire, cu spirit mai adânc şi cu notă mai personală, în meditațiunile sale *Către sine însuşi*, unul dintre cele mai prețioase documente de cultură interioară, perechea romană la Cleanthes cel înrudit în spirit.

În frunte stă, e drept nu după caracter, deşi caracterul este judecat de obicei prea nefavorabil însă ca scriitor şi după însemnătatea sa intelectuală totală L. Annaeus Seneca din Cordoba (3-65 p. Chr.), educatorul şi ministrul lui Nero, care-i recompensă serviciile cu osândirea la moarte. Scrierile filosofice ale lui Seneca sunt un izvor de nepreţuit pentru cunoaşterea şi înţelegerea doctrinei stoice, în vechea sa formulare ortodoxă, ca şi în transformările sale ulterioare. Caracter stoic vechi în cea mai mare măsură au dizertaţiile: *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De ira*, *De brevitate animi*; cazuistica stoicilor mai tineri (mai ales a lui Hecaton) o redă în *De beneficiis* şi *De Clementia*; mai ales lui Poseidoniós îi urmează în *Quaestiones naturales* şi în scrierile de consolare, puternic sentimentale. Mai mult eclectic, însă totdeauna stimulând şi inteligent, discută în *Epistolae morales ad Lucilium*, în care pune să vorbească, alături de stoicism, şi epicureismul, cu înţelegere fină şi cu preţuire justă.

C. Musonius Rufus din Volsinii, din clasă de cavaleri, un reprezentantant demn al eticii stoice de severitate adevărat romană, fu exilat în anul 65, şi mai târziu încă o dată din Roma. *Apomneemonévmata* ale sale notate de Lúcius sunt păstrate în parte de către Stobaios.

Un şcolar al lui Musonius fu Epictet din Hieropolis (cam pe la 50-130 p. Chr.), sclav al soldatului din garda imperială Epaphroditus, mai târziu libert. Apăru în Roma ca profesor, după alungarea filosofilor de către Domitian în anul 94 p. Chr., apăru în Nicopolis în Epir, şi ajunse una dintre personalităţile filosofice cele mai sărbătorite ale antichităţii. Prelegerile sale incomparabil de pline de viaţă şi captivante fură însemnate de generalul ulterior Arrianus şi ni s-au păstrat cam jumătate, una dintre cele mai preţioase moşteniri ale înţelepciunii vieţii elene. *Encheiridion* mult citit, de asemenea compus de către Arrianus, este un extras scurt din *Diatribaí*.

Un pandant la diatribele lui Epictet, nu îndreptate reformator în afară, însă contemplativ în interior, în felul lor nu mai puţin preţioase ca acelea, formează *Consideraţiunile filosofice* ale nobilului împărat Marc Aureliu Antoniu (161 - 180) pe care le-a

aşternut pentru propria sa orientare şi întărire (*Eís heautón*). Mai puţin unilateral stoic şi mai speculativ ca Epictet, însă mai unitar şi mai plin de caracter decât Seneca, depuse în aceste sedimente ale experienţei sale interne zilnice o mărturie emoţionantă despre puterea ocrotitoare şi liniştitoare a credinţei stoice.

Cum că doctrinele şi principiile stoice joacă şi la poeţii romani din epoca imperială (Horaţiu, Persius), pe de o parte ca obiect de polemică, însă pe de altă parte şi drept concepţie despre lume însuşită în mod serios, este cunoscut, tot aşa cum este cunoscut că modelarea ştiinţifică a dreptului roman este influenţată puternic de gânduri stoice. Dacă Seneca, la fel ca şi întreaga epocă, pusese etica în primul loc şi voia să recunoască discuţiilor logice şi din filosofia naturii o însemnătate numai întru atât, întrucât sunt de folos pentru etică, apoi va fi atribuit influenţei lui Sotion, că şi Seneca pune aici teoria încă în urma practicii, părerea despre viaţă îndărătul ducerii vieţii şi cercetarea în urma avertizării. De aceea pentru el, analog ca şi pentru Cicero, mai au valoare numai problemele metafizice, care stau în legătură directă cu viaţa, chestiunea despre fiinţa lui Dumnezeu şi a omului şi despre legătura între Dumnezeu şi om şi între oameni între ei. În răspunsul său la acestea, stă însă şi el în fond pe terenul filosofiei eclectice, pe care o modifică numai într-atât, încât o transformă intenţionat în înţeles eclectic. Căci chiar dacă se socoteşte la stoicism, apoi îşi rezervă totuşi dreptul judecăţii proprii, asta însă nu este pentru el altceva decât dreptul, de a culege şi în grădini străine. astfel el a dat mai ales metafizicii stoice, sub influenţă platonică, o întorsătură dualistă, e drept nicăieri împinsă până la ruperea proprie cu monismul stoic, însă totuşi simţibilă peste tot prin faptul, că el pune unul în faţa celuilalt nu numai pe Dumnezeu şi lumea mai ascuţit, decât ar fi fost admisibil pe teren vechi stoic, dar şi accentuează iubirea paternă a lui Dumnezeu faţă de oameni aşa de puternic, încât caracterul panteist al sistemului stoic dispare aproape. Şi în antropologie a deosebit, după precedentul lui Poseidonios, care a fost pentru el în general reprezentantul decisiv al stoicismului, o parte raţională a sufletului, înrudită cu Dumnezeu şi nemuritoare, de o parte neraţională, legată în existenţa sa de corp

şi acum tot numai aşa ca şi acela pune faţă în faţă spiritul şi carnea şi a văzut în carne, drept cauză a tuturor slăbiciunilor şi păcătoşeniilor morale ale omului, puternic accentuate mai ales de el, carcera sufletului, din care au să se elibereze oamenii prin muncă sprijinită pe autocunoştinţă şi pe examinare zilnică în sine însuşi şi în dragoste şi ajutor reciproc, la care ei sunt obligaţi prin înrudirea lor naturală, pentru a reveni prin aceasta în adevărata lor patrie şi a participa la viaţa adevărată. Din această precumpănire a interesului practic-etic, îndreptat puternic religios, se explică şi ocuparea sa cuprinzătoare cu prescripţii speciale de viaţă, a căror tratare, în amănunţimea şi dezvoltarea ei, purtată de cea mai adâncă seriozitate, şi în lipsa ei de temeinicie ştiinţifică, ia firește foarte des caracterul de declamaţii.

Acest caracter precumpănitor moralizator, l-a păstrat stoicismul din epoca imperială şi la ceilalţi reprezentanţi ai săi. Special de energice erau predicile morale ale lui Musonius, pe când Epictet, ca şef al unei şcoli proprii, poseda, dintre toţi aceşti stoici mai tineri, pe de o parte cel mai mare interes teoretic, şi de aici se silea la stoicismul mai vechi, înainte de toţi la Chrysipp, chiar şi peste stoicii medii, pe de altă parte însă lăsă să vină pe primul plan şi mai puternic momentul religios, când nu numai că accentuă prea vioi gândul deja vechi stoic al înrudirii tuturor oamenilor, inclusiv a sclavilor, şi prin acesta ajunse unul dintre propagatorii cei mai calzi ai umanităţii, dar, şi ieşind departe peste asta, găsi izvorul întregii filosofii în conştiinţa slăbiciunii omeneşti şi desemna pe filosofii, ascuţit de progresivi, ca doctori sufleteşti şi servitori ai lui Dumnezeu, care în baza iluminării divine trebuiau să fie capacitaţi în a comunica masei de oameni datoriile acestora. Lui i s-a alăturat apoi, firește iarăşi mai mult în scop curat moralizator, Marc Aureliu, şi s-a abătut numai într-un punct de la Epictet, că el punea grija de propriul stat mai presus de gândul umanităţii.

Dintre alţi stoici din această epocă, ne dau o privire în interpretarea de către stoici alegorică şi etimologizatoare a lui Homer şi a miturilor, Heracleitos (sub Augustus ?), autorul lui *Homeerikà probléemata* şi L. Annaeus Cornutus cu al său

Compendium al teologiei eline; în secolul al II-lea p. Chr. scrise Cleomede a sa *kyklikée theooría meteóoroon,* în care, mai ales după Poseidoniu, prezintă astronomia stoică.

Prin descoperirea unor papirusuri a ajuns la lumină un fragment din doctrina elementară etică a unui alt stoic din acea vreme, Hierocles, ale cărui fragmente eterogene, conservate la Stobaios, au fost atribuite greşit mai înainte neoplatonicului Hierocles, comentatorul lui *Carmen aureum.* Fragmentul *eethikée stoicheíoonis* este interesant nu numai ca şi cuprins, însă extrem de important anume de aceea, fiindcă procură dovada că şi în stoicismul de mai târziu se produseră lucrări sistematice ştiinţifice, nu cumva numai pe terenul mai mult periferic al interpretării alegorice de mituri.

În legătură cu direcţia moralizatoare din stoicism, care direcţie înclina în parte chiar spre cinism, reiese iarăşi în secolul I şi II p. Chr. şi cinismul propriu mai mult în acei predicatori ambulanţi, care umblau din oraş în oraş în costum de filosofi cu brutalitate înghesuitoare şi cerşetorie actoricească, figuri ciudate, care sunt de interes mai mult din punct de vedere cultural-istoric decât stoic. Aici aparţine înainte de toate Demetriu, pe care Seneca îl aminteşte de mai multe ori cu laudă drept contemporan, ba chiar îl numeşte cu mândrie *al nostru.* Sub Hadrian a trăit Oinomaus din Gadara, care în scrierea sa *Goéetoon phoorá* combătea credinţa în oracole, şi aventurosul Peregrinus Proteus, pe care l-a descris Lucian. Alături de aceşti cinici declaraţi, care se deosebesc limpede de stoicism, ba chiar intră în contrast mai mult sau mai puţin cu stoicismul, stau acei din direcţia mai blândă sau eclectică, Demonax, contemporanul lui Oinomaus, despre care Lucian a schiţat o descriere simpatică, a cărei sinceritate este pusă la îndoială pe nedrept, Chebes, pretinsul autor al cărţii de morală stoico-pitagoreică îmbrăcată în haina alegoriei, în fine vestitul retor Dion din Prussa (născut pe la 40 p. Chr.) care în anii ulteriori s-a dezvoltat ca predicatorul unui cinism nobil, pozitiv, naţional, totuşi cu activitatea sa publicistică aparţine mai mult istoriei generale a literaturii decât a filosofiei.

SCEPTICISMUL AENESIDEMIC. POZITIVISMUL ŞI FILOSOFIA REVELAŢIEI

De însemnătate filosofică mai mare decât dezvoltarea filosofiei eclectice din primul secol, care se desfăşură în stoicismul nou la Roma şi în Epir, într-o direcţiune mai mult sau mai puţin curat moralizatoare, fu modelarea filosofiei în Orient. Aici în Alexandria, Aenesidem, un şcolar ceva mai tânăr decât Cicero al Academiei sceptice, nemulţumit de concesiunile, pe care la făcuse dogmatismului scepticismului academic, cu teoria sa a probabilităţii şi cu aplicarea acestei teorii pe terenul practic şi teoretic, şi care concesii apărură şi mai fatale ale direcţiunii lui Antiochos în Academie, acest Aenesidem căută să readucă dogmatismul la forma sa originară, aşa cum o posedase la Pyrrhon şi la Timon, şi ajunse prin acesta fondatorul unui nou scepticism pyrrhonic.

AENESIDEM

Aenesidem din Cnosos predă în Alexandria şi scrise *Pyrróoneioi lógoi.* pe care le dedică unui academic L. Tubero. Timpul vieţii sale este pus acum îndeobşte în primul secol a. Chr.; în neînţelegere mai suntem numai asupra faptului, dacă activitatea sa aparţine jumătăţii a doua din acest secol, sau este de pus câteva decenii mai devreme. Pentru prima presupunere vorbeşte faptul, că Cicero evident nu l-a cunoscut, în timp ce Philon Judeul l-a folosit; Tubero, căruia îi fu dedicată opera, poate de aceea să fi fost doar amicul cunoscut al lui Cicero, numai că opera sa trebuie să fi fost scrisă, fără îndoială, puţin timp înainte sau, imediat după moartea lui Cicero.

La realizarea intenţiei sale, Aenesidem se apucă de lucru mult mai îndemânatec decât predecesorii săi mai vechi. În primul rând găsi motivul hotărâtor pentru atitudinea rezervată (*epohée*) a scepticismului în alterarea neîncetată, incontestabilă a percepţiilor şi judecăţilor omeneşti, alterare pe care însăşi căută s-o explice şi s-o sprijine iarăşi cu cei 10 tropi stabiliţi pentru prima dată de către el. Dintre aceşti 10 tropi, primii cinci cu trimiterea lor la deosebirea vieţuitoarelor în general, mai departe la deosebirea oamenilor între ei, a organelor senzoriale, a stărilor (boală-sănătate) şi a rezultatelor educaţiei în înţelesul cel mai larg, privesc cauzele subiective pentru acele fapte, în timp ce ultilmii cinci, care trimit la intercalarea fiecărui lucru în vreun mediu, ca aer sau apă etc., la poziţia sa schimbătoare faţă de subiect, la influenţa schimbării cantităţii sale sau a anumitor calităţi, ca răcoarea şi căldura, la simpla relativitate a anumitor însuşiri, ca de pildă la dreapta şi la stânga, şi în cele din urmă la influenţa frecvenţei sau rarităţii, aceşti ultimi cinci tropi voiesc să enumere în schimb cauzele aşezate în însuşi lucrul. Sprijinit pe această cercetare fundamentală, Aenesidem primi apoi lupta de asemenea împotriva dogmatismului, însă modelă şi această

luptă mai ales, în perfecţionarea şi adâncirea procedeului aplicat deja de către Carneade, în timp ce nu atacă toate tezele dogmatice, lămuri numai presupunerile fundamentale ale disciplinelor individuale: existenţa unui fiind cu adevărat, a unei cauze, a devenirii, a perceperii, trecerea de la percepţii la imperceptibil sau inducţia, mai departe lămuri deducţia şi în cele din urmă şi principiile etice şi, iarăşi sub impresia dezvoltării, impresie pe care o încercase în Academie gândul sceptic, de asemenea nu mai afirma, că nimic n-ar putea să fie cunoscut, ci numai, că nimic nu s-ar cunoaşte până acum şi că de aceea pentru prima dată *epohée* sceptic ar rămâne încă purtarea cea mai exactă, chiar dacă nu s-ar putea contesta îndreptăţirea unei cercetăti mai departe *(zéeteesis)*.

Acest rezultat însă al discuţiei sale cu privire la teoria cunoştinţei, care rezultat mai fu subliniat de observaţia luată de asemenea din Academie, că la teza fundamentală sceptică n-ar fi vorba de o dogmă, ci numai de o mărturisire subiectivă, a îndemnat în cele din urmă acum pe înnoitorul pyrrhonismului, care la origine aparţinuse el însuşi Academiei mai înţelegătoare, să dea de asemenea o concepţie pozitivă despre lume, care, sub influenţă stoică, într-adevăr nu făcea drept criteriu modificarea generală dezvoltată din *próleepsis,* ci modificarea ei potrivită cu punctul de vedere aenesidemic a acordului majorităţii şi, din punct de vedere material, ajunse natural la filosofia eclectică dominantă în întreaga epocă, în care Aenesidem accentuă mai puternic numai momentul heraclitic, la care se putea simţi atras în special în urma trimiterii sale la schimbarea constantă a reprezentărilor.

Pornirea lui Aenesidem a ajuns epocală pentru dezvoltarea ulterioară a filosofiei antice în Orient. Motivarea sa pentru atitudinea sceptică a dat dogmatismului raţional lovitura de graţie, în anumit înţeles. Dacă în epoca luptelor necontenite între Academia sceptică şi celelalte şcoli, dogmatismul ajunsese din ce în ce mai mult în ariergardă, şi dacă ştiuse să se descurce în cele din urmă numai prin recursul la mintea sănătoasă a omului, dacă fără îndoială ştiuse prin aceasta să paralizeze până în oarecare grad şi pe însuşi rivalul său, apoi de la pornirea lui

Aenesidem timp de secole el s-a prăbuşit. Dezvoltarea, care se îndeplineşte în epoca de după el în filosofia antică, nu mai ştie nimic despre cunoştinţă raţională a celui cu adevărat existent. Ea apucă cele două drumuri, care mai rămâneau deschise, având în vedere metafizica raţională, socotită ca imposibilă, apucă drumul cu totul nou al pozitivismului şi drumul revelaţiei, drum chiar pregătit în vremea mai veche.

POZITIVISMUL

Întoarcerea spre pozitivism o capătă filosofia antică în şcoala lui Aenesidem însuşi, sub influenţa legăturii ei cu doctorii empirici. Printre succesorii lui Aenesidem sunt ţinuţi în seamă pentru această dezvoltare Agrippa, Menodotos şi Sextus Empiricus.

Despre Agrippa ştim numai prin menţionarea doctrinei sale despre cei cinci tropi, suntem însă îndreptăţiţi să-l punem înaintea lui Menodotos.

Menodotos fu al patrulea succesor al lui Aenesidem şi stătu în acelaşi timp în fruntea şcolii empirice de medici. Probabil trăi şi el de asemenea la Alexandria. Aparţine secolului al II-lea creştin.

Al doilea succesor al său, Sextus Empiricus, a cărui activitate cade în a doua jumătate a secolului al II-lea creştin, fu de asemenea director al şcolii empirice de doctori. Însă nici patria sa, nici domiciliul său nu sunt cunoscute sigur. Scrierile sale formează dimpotrivă totalitatea cea mai completă a doctrinelor sceptice. S-au păstrat *Pyrrôoneioi hypotypóoseis* în trei cărţi şi alte două opere care obişnuiesc să fie cuprinse subt titlul *Adversus Mathematicos*. De la mulţi alţi sceptici nu s-a păstrat decât numele.

Şcoala lui Aenesidem merse mai departe, în primul rând în încercarea de a elabora cât mai posibil de accentuat principiile scepticismului neopyrrhonic. Agrippa enumără în succesiune sistematică cinci principii de felul acesta: 1. lupta părerilor (*hò*

apó tées diaphoonías), 2. gândul deja atins de Carneade, că dovedirea ar cere sau un regres infinit de premise (*hò eis ápeiron ekbálloon)* sau 3. în chip nepermis ar presupune premise nedovedite *(hò hypothetikós),* 4. considerarea, că procedeul ştiinţific şi-ar sprijini dovezile pe presupuneri, care ca atare ar putea să fie dovedite mai întâi prin ceea ce era de dovedit (*hò diálleelos)* şi 5. rivalitatea percepţiilor şi judecăţilor *(hò àpó toú prós ti tópos).* Însă în acelaşi timp radicalizează punctul de vedere al şcolii prin aceea că vede în aceşti tropi motive pentru deplina imposibilitate a dezlegării unei probleme metafizice şi cu aceasta scapă noul pyrrhonism cu totul de urmele Academiei şi-l readuce iarăşi la rigorismul vechiului pyrrhonism. Prin Menodotos, care de altfel stă pe punctul de vedere al lui Agrippa, aceşti cinci tropi fură reduşi şi mai departe, anume la disjuncţia simplă, că şi cunoştinţa ar trebui să fie sau o cunoştinţă directă sau una indirectă: prima nu există, din pricina diafoniei care se află în toate chestiunile, şi cea de a doua este exclusă, fiindcă lumea nu ar putea să asigure motivul cunoştinţei nici printr-un al treilea, din pricina lui *regressus ad infinitium*, nici prin urmarea sa, din pricina dialelei, nici pe calea cunoştinţei directe, din pricina imposibilităţii deja stabilite a acesteia. Totuşi aparţinerea sa la şcoala empirică de medici îl sili, să iasă peste simpla critică a dogmatismului şi-l duse la o concepţie cu totul gen nou a activităţii ştiinţifice şi filosofice, care activitate, cu respingere de către ea a întregii metafizici şi cu limitarea ei la fenomene, poate să fie desemnată numai ca pozitivistă.

SEXTUS EMPIRICUS

Completa sa tratare amănunţită a găsit-o acest pozitivism însă, abia la Sextus Empiricus. În expunerea sa amănunţită, consacrată înţelegerii exacte ca şi apărării punctului de vedere sceptic, respingerea vechii obiecţii a dogmaticilor, că

scepticismul ar face imposibilă în principiu orice viață și acțiune, îl duse la declarația, că ar mai exista fenomene în afară de transcendent, pe care nu i-ar veni nicidecum în minte scepticului să le tăgăduiască în sine. După el, aceste fenomene formează terenul, cu care are de a face scepticul, și în care caută să se orienteze cu ajutorul anumitor criterii, oferite lui de cugetarea rațională. Ca astfel de criterii numește patru: îndrumarea de la natura omenească (*hyphéegeesis physeoos),* constrângerea din partea nevoilor fizice (*anánkee pathóon),* tradiția indigenă pe terenul juridic și moral (*parádosis nómoon kaì éthoon)* și învățăturile științelor (*didaskalía tehnóoon).* Sub aceste științe însă, nu mai înțelege acum silințele dogmaticilor îndreptate la cunoașterea celui cu adevărat existent, ci pe acele silințe, care privesc mai întâi fenomenele și caută să așeze în formă sistematică, cu ajutorul amintirii și al recapitulării, numai aceste fenomene și principiile generale care privesc succesiunea lor temporală, care silințe în al doilea rând sunt de folosit pentru viață și care silințe în al treilea rând, își ajung în realitate țelul, adică folosul pentru viață. Medicina drept cunoașterea suferințelor corporale și a mijloacelor, de a vindeca aceste suferințe, și filosofia drept destoinică, de a ajuta celor suferinzi de boala sufletească a închipuirii dogmatice, sunt socotite de aceea de conducătorul sceptic al școlii empirice de medici, ca științele cele mai valoroase, despre care este convins în același timp, că ele - filosofia totdeauna și medicina cel puțin adeseori - își pot atinge scopul în adevăr. Această știință, nu goală și numai închipuită, dar pozitivă și importantă în viață, în orice chip, formează însă împreună cu celelalte trei criterii empiria liberă de metafizică *(aphilósophos téereesis),* care permite omului nu numai acțiunea, dar este și drumul cel mai sigur, ba încă singurul drum la fericire, fericire care în forma liniștii sufletești formează și pentru el țelul oricărei filosofii și motivul întregii filosofări.

Cum că abia tropii lui Agrippa exprimă principiile sceptice în cuprinsul lor întreg și în întreaga lor adâncime, accentuează și Richter. Însă acești tropi nu conțin, după cum crede el, chintesența scepicismului rațional (în timp ce tropii lui Aenesidem dezvăluiesc numai scepticismul senzorial), ci

cuprind sistematic la un loc totalitatea factorilor conducători la abținere, dintre care Aenesidem accentuase numai pe unul: conflictul părerilor.

Dintre operele lui Sextus, cartea întâia a *Hipotipozelor* formează expunerea sistematică a punctului de vedere sceptic, în timp ce cartea a II-a şi a III-a, tot aşa ca şi cărțile *Adverus Mathematicos* cuprind aplicarea acestui punct de vedere la diferite ştiințe, şi în adevăr de aşa fel, că *Paralele Hip.* II şi *Adv. Math.* VII-XI se ocupă cu disciplinele filosofice : logica, fizica, şi etica, şi *Adv. Math.* I-VI se ocupă cu ştiințele enciclice; gramatică, retorică, geometrie, aritmetică, astronomie, muzică. În amănunt, Sextus a folosit în măsura cea mai întinsă scrieri mai vechi,însă şi-a păstrat absolut punctul său de vedere şi a liberat scepticismul de asemenea iarăşi de punctul de vedere riguros al predecesorilor săi imediați. Interesantă este împărțirea de către el a tuturor şcolilor filosofice în *dogmatice*, *academice* şi *sceptice*, la care găseşte deosebirea între filosofia academică şi sceptică, în adevăr în chip nu nemeritat, în faptul, că aceea academică declară ca de necunoscut pe cel cu adevărat existent, în timp ce filosofia sceptică afirma numai, că acela cu adevărat existent n-a fost încă găsit şi de aceea ştiința să mai continue cu căutarea lui. De fapt, aceasta era tocmai particularitatea scepticismului academic.

Cu părerile şcolii empirice de medici, care cu respingerea tutor teoriilor etiologice care limitau numai la observarea medicală *(téereesis)* stă în legătură cu tratarea mai dezvoltată, pe care scepticii de la Aenesidem o acordară noțiunii cauzalității, în care noțiune descoperiră variate greutăți dialectice şi metafizice : relativitatea sa, raportul de timp între cauză şi efect, pluralitatea cauzelor pentru fiecare, întâmplare, insuficiența ipotezelor, care ele însele cer iarăşi explicări cauzale.

TRANZIȚIA LA FILOSOFIA REVELAȚIEI

În timp ce scepticismul în felul acesta în şcoala lui Aenesidem duse la un pozitivism, care renunță în cele din urmă la cunoaşterea absolutului şi conduse soarta şi energia omului către aceea, ce putea să aducă folos vieții, el a acționat cu totul altfel la toți aceia, care stăteau sub impresia dispoziționii religioase, care dispoziție se stabilise în timpul acesta la popoarele imperiului roman şi crescuse în o puternică dorință după o convingere mântuitoare. În aceste cercuri - şi acestea sunt cercurile masei mari - se pierduse de asemenea ce-i drept încrederea în productivitatea nelimitată a forțelor cunoştinței omeneşti, însă în locul încrederii nu venise o autolămurire critică, ci o căutare vagă după o mulțumire superioară, misterioasă şi un dor fierbinte de ajutor suprapământesc, care dor, după ce vechiul politeism, cu rădăcini în legătura națională, îşi trăise traiul, se mulțumi cu primirea lacomă a cultelor orientale şi apoi cu convertirea la Evanghelie, care punea tuturor, chiar săracilor şi neînsemnaților, în perspectivă un Dincolo mai bun.

În fața acestei puteri violente a instinctului religios, trebuia şi filosofia, pentru a se afirma, să cârmească pe drumuri religioase, şi în felul acesta fu destul de natural, că ea trecu de la senzorialism şi raționalism, care stăpâniseră epoca postaristotelică, la misticism, şi acum, în continuarea mai departe a revenirii, caracteristicie pentru acest timp, la sistemele mai vechi, filosofia apucă acea concepția despre lume, în care dispoziția religioasă îşi găsise până acum expresia cea mai puternică : apucă platonismul. Metafizica sa transcendentă, separarea de către el a lumii imateriale şi materiale, principiul său teleologic, care învăța să contemplăm viața naturii şi a omului din punctul de vedere al scopului divin despre lume, îl făcea să apară chemat să dea procesului de asimilare al religiilor

forma ştiinţifică. Lumea sa noţională era în stare, să primească în sine reprezentările religioase ale Orientului ; el dădu materialul filosofic, cu care noua religie, Creştinismul, se dezvoltă în sistem doctrinar ; din el în fine Elenismul făcu încă odată o încercare grandioasă, de a forma religia din însăşi filosofie şi de a pune alături de credinţa revelaţiei obiective o credinţă dobândită prin revelaţia subiectivă.

Centrul acestei mişcări fu Alexandria, unde în mişcarea cea mai vioaie a popoarelor Orientului şi Occidentului, se îndeplini în măsura cea mai mare şi contopirea religiilor. Aici are loc pe la începutul erei noastre o contopire specifică a platonismului cu dogma iudaică în aşa numita filosofie alexandrină a religiei : purtătorul ei este Philon din Alexandria.

PHILON DIN ALEXANDRIA

Philon (cam de la 20 a. Chr. până la 50 p. Chr.) se cobora din una dintre cele mai distinse familii iudaice din Alexandria; el a condus în anul 40 ambasada, pe care evreii din Alexandria au trimis-o la Caligula.

Chiar de la mijlocul secolului al II-lea a. Chr., este de observat o influenţă a filosofiei greceşti, mai ales a teoriilor platonice, stoice şi aristotelice, asupra exegezei iudaice. Martorul cel mai timpuriu al acestei influenţe este peripateticul iudaic Aristobulos (pe la anul 100 a. Chr.), a cărui existenţă, contestată de mulţi, este pusă într-o epocă mai târzie iar părerile şovăiesc între anii 100 a. Chr. şi 200 p. Chr. Doctrinele acestui Aristobulos, în cazul că ele aparţin acelei epoci mai timpurii (divinitate transcendentă, forţă activă a lui Dumnezeu în felul imanenţei stoice, fiinţe mijlocii între Dumnezeu şi lume, dependenţa filosofiei greceşti de revelaţia iudaică) sunt aceleaşi, care apar la Philon în perfecţionare deplină şi limpede, care primul a făcut în realitate încercarea, de a lega sistematic doctrinele Vechiului Testament cu filosofia greacă. Acelaşi lucru se poate spune despre aşa-numita scrisoare a lui Aristeas, care

probabil a fost compusă de un iudeu pe la anul 100 a. Chr. Printre scrierile biblice însele, arată influența puternică a filosofiei greceşti pseudosolomonica numită *Cartea Înțelepciunii*, apărută înainte de Philon, care carte operează cu reprezentări şi expresii stoice (*pneúma noeròn diéekon dià pántoon, apórroia*) şi încă mai mult aşa-numita a patra *Carte a Maccabeilor*, care nu este nimic altceva decât o diatribă filosofică în cadrul teologiei iudaice, în care capitolul stoic despre biruirea afectelor este tratat cu expresii stoice.

La Philon scepticismul aenesidemic a dus la rezultatul, că el socotea ca exclusă posibilitatea, de a ajunge prin proprie forță la cunoşterea deplină a adevărului, şi de aceea nu mai credea şi în existența unui înțelept desăvârşit printre oameni. Numai Dumnezeu valorează pentru el ca înțelept şi numai de la Dumnezeu poate omul primi adevărul. Adevărul este aşternut în scrierile Vechiului Testament, mai ales în cărțile mozaice. De aceea filosofia lui Philon nu vrea să fie nimic altceva decât o comentare a documentelor descendente de la Dumnezeu, la care se foloseşte în chip foarte darnic şi în acelaşi timp foarte arbitrar de interpretare alegorică. Totuşi, filosofia dobândită pe această cale este, în fond, numai o modificare a filosofiei eclectice, dominante atunci, cu particularitatea că la ea se adaugă de acum înainte şi o gâteală specific iudaică.

Aceasta se arată înainte de toate în transcendența lui Dumnezeu, accentuată foarte puternic de către Philon. Dumnezeu este ridicat aşa de mult deasupra a tot ce este limitat, că poate fi conceput în mod propriu numai negativ, prin negarea tuturor calităților empirice (*ápoios*), şi, cu totul abstract, ca Firea absolută (*tò ón* - după principiul platonic de asemenea *tò gennikóotaton*), care Fire este ridicată deasupra tuturor desăvârşirilor reprezentabile oamenilor, de asemenea deasupra virtuții şi înțelepciunii, ba chiar deasupra oricărei denumiri (*árreetos*). Totuşi ființa divină care tronează la capătul extrem al cerului, este forța, care creează lumea întreagă cu bunătatea sa şi o domină cu puterea sa. Cum divinitatea însă nu poate intra în legătură directă cu materia impură şi rea, care formează principiul pasiv al materiei față de divinitate, atunci se despart

din ea forţele (*dynámeis*), cu puterea cărora divinitatea formează şi conduce lumea. Aceste forţe (stoice) sunt identificate pe de o aprte cu ideile (platonice), pe de altă parte cu îngerii religiei iudaice: însă monada lor este *lógos,* al doilea Dumnezeu, conţinutul pe de o parte al tuturor ideilor străfigurative (*lógos endiáthetos* = *sophia*), pe de o parte este conţinutul forţelor constructive conform scopului, care revelează fiinţa divină în lume (*lógos prophorikós*) şi în acelaşi timp instrumentul lui Dumnezeu la crearea lumii. Însă acest *Lógos* nu mai este acum pentru Philon un factor numai cosmologic, ci cuprinde, în calitate de mijlocitorul cel mai general între Dumnezeu şi lume, de asemenea caracterul unui principiu soteriologic, întrucât pune o vorbă bună la Dumnezeu pentru lume.

În om, ca microcosmos, stă spiritul coborâtor din originea divină şi intrat din afară în om (*nóus*), spiritul stă faţă în faţă cu senzualitatea (*sárx*) funestă şi este încurcat în ea ca într-o închisoare prin proprie vină, aşa că el poate să fie mântuit din păcătoşenia sa condiţionată astfel, numai cu ajutorul divin. Sarcina sa este, de a se asemăna cu fiinţa curat spirituală a divinităţii: însă mortificarea tuturor poftelor senzual egoiste şi purificarea intelectuală, care încă se ridică deasupra acestui ideal etic, şi pe care omul o găseşte în cunoştinţă, însă o poate ajunge numai prin graţie divină, sunt totuşi numai pretrepte pentru acea fericire superioară, care este căpătată prin devotarea deplină a individualităţii faţă de fiinţa divină, prin unire mistică cu fiinţa divină. Acest extáz, care stă în afară de orice conştiinţă (*ékstasis*), care păşeşte pentru prima dată aici ca principiu al cunoştinţei în filosofie, revine, ca revelare indescriptibilă şi de ţinut secretă a divinităţii, numai oamenilor celor mai desăvârşiţi, numai acelora, pe care Dumnezeu îi are dragi. Numai ei se ridică deasupra cunoaşterii mereu mai umbroasă a lui Dumnezeu, la care cunoaştere a lui Dumnezeu poate să aducă cunoştinţa filosofică, una care porneşte de la lucruri ca de la acţiunile lui Dumnezeu, şi ajung la *émphasin enargéen tóu agenéetou.* Sunt oamenii divini spre deosebire de cei intelectuali şi de cei pământeni.

Gânduri platonice şi stoice, câteodată şi aristotelice, se încrucişează în sistemul lui Philon, în chipul cel mai felurit: el le interpretează cu folosire foarte îmbelşugată a metodei stoice a interpretării alegorice a miturilor, punându-le în documentele religiei sale, în doctrina lui Moise, în care doctrina deosebeşte un înţeles corporal sau literal şi un înţeles spiritual, noţional. Însă nu numai în doctrina lui Moise , dar şi în doctrinele filosofilor greci, Philon găseşte relevările divinităţii, la care divinitate n-ar ajunge niciodată singure, mijloacele de cunoaştere omenească. Exprimă fără înconjur, că Zenon şi-ar fi sorbit doctrina *hóosper apò tées peegées tées Ioudaíoon nomothesías.* În realitate este invers, mai ales doctrina lui Zenon, în general înţelepciunea stoică, mai ales în forma heraclitizatoare a lui Aenesidem, pe care în parte în chip rece şi forţat, în parte însă şi cu îndemânare de recunoscut, ba nu fără originalitate şi fără spirit, a pus-o în Vechiul Testament, ale cărui păreri sunt înrudite de fapt cu acelea din stoicism în multe pasaje. În timp ce platonicul şi peripateticul ies la iveală într-adevăr numai în metafizică şi teologie, totuşi de aşa fel, că se mai adaugă numai în oarecare măsură ca încheiere încoronatoare la imanenţa stoică, pe care Philon o reprezenta în etică, însă şi în antropologie şi în teoria cunoştinţei, aproape întreg ca stoic, şi într-adevăr ca stoic de cea mai severă datină, care nu se sfieşte, de a reprezenta cu convingere şi cele mai numeroase principii contestate (despre *apátheia*, despre condamnabilitatea compătimirii, despre natura de rege a înţeleptului, despre unicitatea vieţii, despre fericirea desăvârşită produsă prin ea, cu totul nedependentă de durată). Natural că aceasta nu exclude faptul, că pretutindeni, unde stă în discuţie teismul său specific iudaic şi unde nu-i mai putea ajunge concepţia stoică despre lume, Philon se sprijină instinctiv numai pe platonism, care-i era cunoscut de altfel în fond desigur numai din operele stoicilor platonizatori, mai ales din cele ale lui Poseidonios. Polemică adevărată împotriva stoicismului, şi într-adevăr din punct de vedere peripatetic, dezvoltă numai în scrierea *Perì aphtharsías kósmou,* a cărei autenticitate de altfel, şi după argumentările lui F. Cumont în prefaţa ediţiei sale, nu mai este nicidecum ridicată mai presus de orice îndoială.

PLUTARH DIN CHERONEA

Sub influența scepticismului aenesidemic şi poate prin mijlocirea lui Philon, platonismul din primul şi al doilea secol p. Chr. se îndreaptă de asemenea spre filosofia revelaţiei. Ca reprezentant al său principal este de numit Plutarh din Cheronea, în a cărei filosofie pe de o parte operele lui Platon joacă aproape acelaşi rol, pe care-l joacă în filosofia lui Philon scrierile mozaice, în timp ce filosofia sa pe de altă parte, de asemenea fiind în acord esențial cu Philon, vede mijlocul, de a dobândi adevărul, în revelația pregătită prin desfacerea de senzorialitate şi prin deplină autorenunțare şi care revelație revine omului în starea de entuziasm (*manía*) prin bunătatea lui Dumnezeu, ca o lumină fulgerătoare (Platon).

În amănuntele filosofiei sale, care este în general iarăşi un semn al filosofiei eclectice, însă cu o predominare a gândurilor platonice, şi care de asemenea se limitează la chestiunile etico-teologice, iese la iveală mai înainte de toate dualismul între Dumnezeu şi lume, între sufletul rațional şi irațional (*nóus kaì psychée*), dualism accentuat în special de către Philon, însă de asemenea existent chiar la Platon şi la stoicii şi la neopitagoreii influențați de Platon. Transcendența divinității simple, veşnice şi inalterabile, în contrast cu lumea compusă, devenită şi prinsă în alterare continuă, caută şi el s-o înalțe după posibilitate şi prin aceasta se vede de asemenea silit să accepte un principiu separat al răului, şi să intercaleze între Dumnezeu şi lume tot felul de ființe mijlocii, prin care intercalare i se dă în acelaşi timp prilejul de a-şi însuşi, cu ajutorul interpretării alegorice, şi sincretismul religios al epocii. Prin aceasta formează o pregătire importantă a neoplatonismului. Însă în etică, pe care o sprijină pe antropologia şi psihologia sa de asemenea dualiste, se aşează în teoria bunurilor, tot aşa ca şi în teoria despre afecte şi despre virtuți, în polemică puternică cu epicureii şi de asemenea cu

stoicii, pe punctul său de vedere al şcolii peripatetice şi mai ales al şcolii academice şi intervine din acest motiv nu numai pentru întâietatea activităţii practice, mai ales politice, înaintea activităţii numai teoretice, dar se exprimă de asemenea, în ciuda oricărei recunoaşteri a înrudirii tuturor oamenilor şi a cosmopolitismului stoic, ca şi Cicero, şi cu toată hotărârea, pentru activarea în viaţa statului propriu, care valorează, pentru el ca adevărata scenă a tuturor virtuţilor. Însă pentru el, condiţia oricărei lucrări morale, este credinţa în Dumnezeu, pe care oamenii au să şi-l ia ca model, şi a cărui existenţă Plutarh o apără cu cea mai mare hotărâre împotriva oricărui ateism. Însă cu aceasta, ajunge şi pentru el ca ţel al filosofiei, cunoaşterea lui Dumnezeu, care este dobândit numai pe căi mistice, privirea la Dumnezeu, şi filosofia însăşi se transformă pentru el în drumul spre teologie.

Scrierile filosofice în înţelesul cel mai larg al cuvântului ale lui Plutarch (45 - 125 p. Chr.), care fu în Atena şcolar al platonicului Ammonius, şi care a fost de asemenea la Roma şi la Alexandria, au fost adunate, în contrast cu biografiile sale, sub titlul *Moralia*, şi au fost editate din nou. Aceste scrieri numeroase, foarte variate în cuprins ca amănunte şi de nici o însemnătate filosofică de sine stătătoare, sunt totuşi în totalitatea lor extrem de preţioase, nu numai din pricina bogatului material de cugetare, prelucrat în ele, dar şi ca documente ale unui spirit cuminte şi cultivat multilateral, pe baza platonismului, umblând serios după un cuprins moral de viaţă şi după săturare religioasă, care spirit în adevăr, sub influenţa lui Philon şi a scepticismului, se supunea din ce în ce mai mult unui misticism superstiţios, însă totodată totuşi, analog cu Cicero, susţinea activarea în viaţa practică şi într-adevăr înainte de toate în viaţa politică, împreună cu Philon, împotriva stoicilor şi epicureilor.

Scrierile filosofice ale lui Apuleius, născut la 125 (*De deo Socratis*, *De dogmate Platonis*, *De mundo*) îl arată ca pe un mistic cam obscur, îndreptat la superstiţii.

La platonismul eclectic din secolul al II-lea mai pot să fie socotiţi şi retorul filosofator Maximus din Tyr, matematicianul Theon din Smyrna, în vremea lui Hadrian, Gaius comentatorul

lui Platon, vieţuitor în prima jumătate a secolului al II-lea, ca şi şcolarul său Albinus şi adversarul creştinismului, cunoscut prin scrierea polemică a lui Origene, *Celsus*, al cărui *Cuvânt adevărat* a fost scris pe la 178 şi perfecţionează mai ales transcendenţa lui Dumnezeu împotriva umanizării sale.

De asemenea Numenius din Apamea, care a trăit în a doua jumătate a secolului al II-lea şi stă deja sub influenţa lui Philon Iudaicul, şi probabil şi a gnosticilor, face parte din această linie de dezvoltare. Pe ea se sprijină accentuarea de către el a transcendenţei lui Dumnezeu, care-l duce la teoria caracteristică pentru el despre cei trei Dumnezei: cel mai înalt Suprasenzorial, Demiurgul modelator al materiei şi Universul devenit astfel; tot aşa accentuarea de către el a dualismului în om, pe care dualism îl urcă până la acceptarea a două suflete existente deosebit, misticismul său mai departe şi înclinarea, legată cu aceasta, spre şoapte şi spre misteriozitate ca şi sincretismul său religios şi filosofic, care cuprinde şi iudaismul şi şi-a găsit o expresie foarte semnificativă în conceperea lui Platon ca *Mooysees attikízoon.*

PATRISTICA

După cum sistemele eleniste, prin concentrarea lor asupra eticii, dăduseră o nouă direcţie dezvoltării filosofiei greceşti, tot astfel tendinţa religioasă purtată până în ultimul timp de platonism, care tendinţă îşi făcu loc din ce în ce mai puternic în imperiul roman, în primele secole ale erei noastre şi nu ştiu să-şi asimileze cele mai deosebite convingeri religioase, aduse o nouă schimbare a punctului de vedere filosofic: de asemenea ştiinţa - căci pozitivismul, foarte însemnat în sine, al şcolii sceptice de medici rămâne fără influenţă asupra cercurilor largi - este pusă în fond în serviciul nevoii religioase ridicate la agitaţie febrilă. Filosofia n-are să mai fie o artă a vieţii etice, ea are să fie o religie. Însă în timp ce ştiinţa se oboseşte cu această problemă, o nouă religie îşi începe mersul victorios asupra lumii vechi.

După esența sa inițială, Evanghelia era străină științei, nici dușmană, nici prietenă: Evanghelia se ținea față de știință tot așa, ca față de Statul vechi. Însă, față de amândouă, trebuia cu timpul să ia o atitudine pozitivă cu atât mai mult, cu cât ea se răspândea la popoarele din Marea Mediterană, potrivit cu impulsul său intern: cursul fu acela, că Biserica, din nevoia apărării, găsi contactul pozitiv cu lumea, își asimilă treptat viața antică și astfel cuceri în cele din urmă știința greacă precum și Statul grec, - totodată însă interveni firește și reacțiunea, întrucât Creștinismul primi în sine momente esențiale din antichitate.

Laicizarea filosofică a Evangheliei, care merge paralel așadar cu organizarea și câștigul puterii politice din partea Bisericii, este desemnată cu numele de *Patristică* și se întinde din secolul al II-lea până în secolele IV și Vp. Chr.

În istoria generală a filosofiei, patristica obișnuește să fie scoasă din dezvoltarea cugetării antice și să fie tratată abia după aceasta, ca început al filosofiei creștine. Asupra îndreptățirii și oportunității acestei dispoziții obișnuite să nu se judece după faptul, că prezenta expunere, abătându-se de la acel mod de tratare, implică în cercul ei cel puțin schițele cele mai generale ale filosofiei patristice: aceasta se petrece, nu numai fiindcă patristica aparține temporar „antichității", ci mai ales, fiindcă în patristică este de văzut o evoluție finală a cugetării antice, cu totul corespunzătoare neoplatonismului. Însă cu atât mai mult se înțelege de la sine, că, abstracție făcând de toate momentele specific teologice, și privirea totală este restrânsă la accentuarea, cât mai posibil de scurtă, a părții importante din punct de vedere filosofic. Într-adevăr, nu este de așteptat aici multă originalitate filosofică (se găsește numai un anumit înțeles la gnostici și la Origine), ci numai o dislocare și prelucrare a gândirilor grecești, însă aici tocmai din punctul de vedere religios, nu numai al căutării pline de dor, ci al convingerii sigure de credință.

Prilejul, de a lua atitudine față de știința greacă, rezulta pentru creștinism în parte din interesul polemico-apologetic, în parte din interesul organizator-dogmatic.

Odată cu tendința sa propagatoare, creștinismul intră într-o lume, în care și cei mai puțin cultivați învățaseră să se refugieze

din îndoielile lor religioase la doctrine filosofice şi în care lume tocmai filosofia se încorda să dea nevoii religioase mulţumirea pierdută; în acelaşi timp creştinismul intră în rivalitatea religiilor, rivalitate care, în aceste împrejurări se putea decide numai pentru acea religie, care era în stare să soarbă în sine cel mai complet cuprinsul filosofic al antichităţii. De aici urmă, că noua religie trebui să facă încercarea de a se da ca o filosofie, nu numai egal îndreptăţită cu cele existente, dar superioară lor şi care mulţumeşte în măsura cea mai deplină nevoia religioasă a vremii, filosofie cu un sistem solid de dogme, dezvoltat noţional. La aceasta o sili în acelaşi timp şi primejdia, că odată cu lărgirea comunităţilor, în virtutea legăturilor lor variate nu numai cu cercurile de reprezentare greco-romane, dar şi cu cele orientale şi cu conţinutul lor religios, ameninţa să se piardă unitatea şi curăţenia concepţiei creştine despre lume, însă şi Biserica în scopul constituţiei sale interne nu mai avea nevoie numai de simpla *regula fidei*, ci avea nevoie de o perfecţionare motivată ştiinţific a acestei formule. Însă sarcinei impuse astfel din două părţi, creştinismul putu să dea satisfacţie sau prin faptul, că întâi încercă să se desăvârşească într-o filosofie, sau prin faptul, că se proclamă fără discuţie ca „adevărata filosofie". Primul drum îl apucară gnosticii, pe cel de al doilea îl apucară apologeţii. Însă cum gnosticii, în primul avânt, se porniră mult afară din cadrul regulii de credinţă, tot astfel dezlegarea temei lor reveni abia şcolii de cateheţi din Alexandria care, din mulţimea lumii de gândire greacă, şi cu considerarea contemporană a regulii de credinţă, creă creştinismului forma sa ştiinţifică în predare.

GNOSTICISMUL

Dorinţa, de a progresa peste credinţă *(pistis)*şi peste conţinutul transmis al reprezentării sale la o ştiinţă directă în privinţa misterelor divine (*gnóosis)*, se stabili, după cum arată scrisorile paulinice cu supraordonarea de către ele a privirii asupra faptului de a crede, deja de timpuriu înlăuntrul

comunităţilor creştine; o îndeplinire în stil mai mare o găsi pentru prima oară de la începutul secolului al II-lea în cercurile sirico-alexandrinice ale creştinismului, unde se întâlneau gânduri neopitagoreice, platonice şi philonice cu fanteziile agitate, la care dădea prilej amestecul sirian al cultelor şi mitologiilor orientale şi occidentale. Rivalitatea religiilor se condensă în ideea acestor gnostici pentru o filosofie creştină a religiei, ai cărei partizani, în cea mai mare parte aparţinând membrilor cultivaţi elenic, ai comunităţilor, se constituiră în misterii proprii, lărgite departe, îşi amestecară gândurile filosofice, eclectice de atunci, mai ales formei reprezentate de Philon, cu mitologemele fantastice, ale Orientului şi pierdură contactul cu întregul comunităţii creştine de aşa fel, că în cele din urmă fură daţi la o parte ca eretici. Reprezentanţii principali ai gnosticismului, care de altfel nu este o unitate, ci un şir de secte, şi de direcţiuni foarte diferite în parte, sunt Basilide, Valentin, Marcion şi Bardesanes.

Despre situaţia familială a celor mai proeminenţi gnostici este cunoscut puţin ; dintre scrieri s-au păstrat numai fragmente cu totul neânsemnate. Mai mult sau mai puţin complete, au ajuns la noi numai scrieri gnostice etice („ofitice") în traducere coptă, înainte de toate *Pistis Sophia* în 4 cărţi, dintre care ultima pare că reprezintă totuşi o scriere specială; mai departe aşa numita *Carte Jeu* şi una mai mică apocrifă. Încă nu s-a ajuns la înţelegere asupra vârstei şi provenienţei acestor scrieri, ca şi asupra raportului lor reciproc: masa principală pare să aparţină secolului al III-lea şi să se fi născut în Egipt, anumite părţi constitutive sunt mai vechi desigur. Cunoaşterea de către noi a doctrinelor şi sistemelor gnostice în general se sprijină pe comunicările adversarilor lor, ale părinţilor apostolici, ale apologeţilor (mai ales Iustin) ale părinţilor Bisericii până la Augustin (Irineu, *Elenhos kaì anatrapée téeş pseudoonymou gnóoseoos* prescurtat : *Adversus haereşes* - Hippolit, *Elenhos katà pasóon haeréseoon,* cunoscută sub titlul *Philosophumena*, apoi Tertulian, *cu Adversus Valentinianos*, *Adversus Marcionem* etc.), şi ale neoplatonicului Plotin.

Ca reprezentant al celui mai vechi gnosticism creştin, care probabil se urcă la Simon Magul cel menţionat în *Faptele Apostolilor* VIII.9, poate să fie considerat Basilide, care predă în Alexandria în epoca lui Hadrian. Un contemporan al lui este Saturnilus, din Antiochia, un succesor este fiul său Isidor. Peste toţi ceilalţi se ridică în însemnătate intelectuală Valentin, care se cobora probabil din Egipt, era cultivat alexandrinic, trăi mai întâi în Alexandria şi apoi la Roma cam de la 135-140 şi lăsă în urma sa o şcoală răspândită până departe,căreia aparţineau între alţii Heracleon şi Ptolemaeu (ramură italiană). Tot aşa, o şcoală întemeie în acest timp alexandrinul Carpocrates, al cărui băiat Epiphanes a lăsat în urma sa o scriere *Perì dikaiosínees.* Drept cel mai tânăr întemeietor de şcoală gnostică trece sirianul Bardesanes (pe la 154-222 în Edessa), care combătu pe Marcion, se consacră mai ales speculaţiilor astrologice şi cosmogonice şi este considerarat de mulţi ca predecesor al manicheismului, întemeiat în anul 242 de către persanul Mani (216-276). O situaţie specială ocupă ponticul Marcion, care veni la Roma pe la anul 140, întrucât respinse mai ales iudaismul şi Vechiul Testament, la fel toate elementele iudaice din Noul Testament şi le aduse în contrast dualistic cu creştinismul adevărat, cel paulinic, ca revelaţia adevăratului Dumnezeu. Totuşi de către unii, de pildă de către Harnack, nu este socotit printre gnostici.

Gândul fundamental, care asigură gnosticilor un loc permanent în istoria filosofiei, în ciuda fantasticului senzorial şi mitologic, cu care au îndeplinit acest gând, este schiţarea, născută din părerea lor fundamentală religioasă, a unei filosofii a istoriei în stilul cel mai mare. În timp ce creştinismul vrea să se înţeleagă ca biruire a iudaismului, ca şi a păgânismului, pentru gnosticismul, neobişnuit însă cu cugetarea noţională, lupta religiilor se transformă mitic într-o luptă a zeilor lor şi ideologic se transformă în doctrina, că, odată cu apariţia lui Hristos, şi-au găsit direcţia lor decisivă, nu numai dezvoltarea neamului omenesc, dar şi istoria întregului univers. Însă această direcţie constă în punctul central al creştinismului, în mântuirea de Rău prin deplina revelaţie a Dumnezeului cel mai înalt în Isus Hristos.

Transformarea tuturor categoriilor natural filosofice în categorii etico-religioase, este deci forma fundamentală a filosofiei gnosticilor : ei încearcă pentru prima dată să înțeleagă, cu unilateralitate radicală, universul numai din punctul de vedere religios și concep procesul lumii ca pe o luptă a Binelui și Răului, care, în virtutea mântuirii prin Hristos, s-ar termina cu victoria Binelui.

Întrucât acest contrast este prins ideologic, el apare în forma dualismului, luat de la filosofia contemporană, dualism al spiritului și al materiei: însă în executarea mitologică, una care ocupă spațiul cu mult mai mare în sistemele gnostice, sunt înfățișate, ca forțele lumii de învins, în parte demonii păgâni, în parte Dumnezeul Vechiului Testament (în figura platonicului Demiurg) și (în aceeași măsură, ca religiile corespunzătoare față de creștinism), sunt aduși în contrast cu adevăratul Dumnezeu, care i-ar fi biruiit prin revelația sa în Isus.

Era în legătură cu începuturile științei naturale ale filosofiei grecești, că ea nu și-a pus înainte în marile ei sisteme teleologice întrebarea despre sensul total al dezvoltării istorice : disciplina, care-i lipsește, este filosofia istoriei, și această lipsă trebuie s-o simtă tocmai în această epocă a bătrâneții culturii antice. Gnosticii sunt primii filosofi ai istoriei, și cum ei puneau în centrul filosofiei lor istorice principiul creștin al mântuirii prin Isus, așa trebuie să fie recunoscuți absolut ca filosofii istoriei și religiei creștine (cu toate abaterile lor metafizice de la Ortodoxia ulterioară).

Biruirea Iudaismului de creștinism este mitologizată de asemenea de bărbați precum Cerinthus (pe la 115) și de sirianul Cerdon (pe la 140), mai ales însă de Marcion și de școlarul său Apelles, în direcția, că Dumnezeul Vechiului Testament, care a clădit lumea și care a dat legea (iudaică), este deosebit, ca un demon inferior, de Dumnezeul cel mai înalt, revelat în Hristos. Acela este cognoscibil (din Natură și din Vechiul Testament), acesta este de nespus și de necunoscut în sine ; acela este numai drept, acesta este bun (deosebirea etică o accentuează mai ales Marcion).

Acest mod de reprezentare îl introduc gnosticii în dualismul Bine şi Rău, spirit şi materie. Dualismul spirit şi materie este efectuat de către Carpocrates în mod cu totul elenistic cu înclinarea cea mai decisivă spre sincretismul platonic, de către Saturnilus şi mai ales de către Basilide (după expunerea lui Irineu) este efectuat în acelaşi timp cu folosirea mitologemelor orientale. Pluralismul astronomic al reprezentării pitagoreo-aristotelice lasă să-şi găsească loc între divinitate şi pământ neamuri întregi de îngeri şi demoni (în împărţire simbolică cu numere), dintre care apoi îngerul inferior este destul de îndepărtat de perfecţiunea divină, pentru a intra în legătură cu materia impură şi ca Demiurg a modela această materie în lume. În această lume vălureşte apoi, ca şi în lumea spiritelor, lupta desăvârşitului şi a nedesăvârşitului, a luminii şi a întunericului, până ce, pentru mântuirea spiritului în materie, se coboară în lumea cărnii *lógos, nóus,* cel mai desăvârşit dintre eoni, Hristos. Acesta este gândul fundamental al gnosticului, ale cărui nuanţe mitologice izolate nu sunt de însemnătate filosofică.

O antropologie corespunzătoare deosebeşte în om parte senzorială-materială *(hylee),* partea sufletească demonică *(psychée)* şi partea spirituală divină *(pnéuma).* După predominarea unuia dintre aceste trei elemente, oamenii sunt sau pneumatici, care singuri ca *téleioi*, în starea de extaz, sunt părtaşi la *gnóosis,* sau psihici sau hyletici, o deosebire, care apoi este identificată desigur la prilejuri cu deosebirea în creştini, iudei, şi păgâni (Valentin).

Dualismul acestor moduri de a vedea descinde evident din cercul de gânduri alexandrinic, adică elenist, şi şi-a asimilat abia ca adaos unele analogii din religiile orientale, *(parsismul);* din influenţarea gnosticismului, asupra religiilor orientale s-a născut apoi manicheismul, religia extrem dualistă, care a jucat rol aşa de însemnat în luptele spirituale ale secolelor următoare.

Totuşi acest dualism (potrivit cu tendinţa sa originară) corespundea într-adevăr convingerilor creştinismului, convingeri etice şi crescute din nevoia de mântuire, însă nu corespunde gândului său fundamental metafizic, care, după precedentul iudaic, nu putea să recunoască nici o putere lumească alături de

Dumnezeul viu, şi cu acest instinct monistic, acest gând fundamental respinse şi căută să biruiască dualismul filosofiei greceşti. De aceea sistemele ulterioare ale gnosticilor se apropie mai mult de monismul, care domnea în ortodoxia bisericească, întrucât ei căutau să explice dualitatea din străfiinţa divină prin o emanaţie, care îşi are modelul în doctrina stoică despre transformarea focului universal în elemente şi care pare să fi ajuns ea însăşi iarăşi tipică pentru neoplatonism. În felul acesta, Valentin încercă pentru prima dată să mute contrastele în străfiinţa divină *(propátoor),* în timp ce o descrie ca veşnicul abis, (*bythós*), care produce din conţinutul său indecibil originar (*sigée = énnoia)* pentru prima dată *pléérooma,* imperiul vigoarei divine sau lumea eonilor, dintre care unul, *sophía,* prin dorinţa sa neînfrântă, de a rivaliza cu Tatăl, produce avortul materiei, care apoi este modelată ca lume a simţurilor de către Demiurg. În forma curat mistică este încercată aici pentru prima dată biruirea dualismului grecesc şi statuarea unui monism spiritualist, o precreaţie fantastică a neoplatonismului.

APOLOGEŢII

În timp ce gnosticii făcuseră încercarea, firește insuficientă de tot din punct de vedere filosofic, de a dezvolta odată creştinismul spre filosofie, apologeţii căutară să-l stabilească fără vorbă multă ca filosofia adevărată şi să-l apere în acelaşi timp împotriva tuturor atacurilor. Însă de ei ţin bărbaţi, care, cu mentalitate raţionalistă în grad mult mai înalt decât gnosticii, stăpâneau în măsură mai înaltă conţinutul de cugetare al filosofiei greceşti şi eleniste: însă tocmai de aceea trebuiră, mai ales când intervenire pentru raţionalitatea noii religii, să fie înclinaţi de asemenea să apropie cât mai mult posibil noul conţinut al credinţei de rezultatele ştiinţei antice şi să le pună pe acestea în acel conţinut al credinţei. În felul acesta, prin ei se îndeplineşte, neintenţionat, chiar elenizarea Evangheliei. Cei mai

însemnaţi sunt Iustin şi Athenagoras, iar printre romani Minucius Felix şi mai târziu Lactantiu.

Aşa numiţii *Patres apostolici*, care stau la mijloc între scrierile Noului Testament şi între literatura apologetică, n-au încă în general atitudine pronunţată faţă de filosofia greacă, însă totuşi arată, în parte chiar în vocabular şi în lumea noţională o influenţă limpede şi progresivă a culturii eleniste.

Scrierile apologeţilor sunt adunate în cele nouă volume din *Corpus Apologetarum Christianorum secundi saeculi*, cei mai vechi până la Athenagoras.

Cel mai important predecesor al lui Iustin este Aristide, filosoful din Atena, a cărui apologie dedicată împăratului Antoniu, găsită şi refăcută complet abia în ultimele decenii, deschide cercul acestui gen literar. Ea cuprinde o combatere bine dispusă, însă nu prea adânc pătrunzătoare a păgânismului şi iudaismului şi cu o argumentare colorată târziu platonic în favoarea adevăratei filosofii.

Flavius Iustin Martirul din Sichem (Flavia Neapolis) în Samaria, de descindere şi cultură greacă, ajunsese după studierea adâncă a sistemelor ştiinţei contemporane, între care lui îi plăcea cel mai mult sistemul platonic, la convingerea, că numai credinţa creştinilor ar fi adevărata filosofie, şi suferi moartea la Roma în apărarea acestei doctrine. Dintre scrierile sale sunt în orice caz autentice *Dialogul cu iudeul Tryphon* şi cele două *Apologii*.

Şcolar al lui Iustin este Tatian Asirianul, care trecu mai târziu în tabăra gnostică. Scrise pe la 165 un *lógos prós Hélleenas*, care dă o apărare a creştinismului,originală în parte, respingătoare însă în întregime prin ura sa pasionată împotriva grecilor şi a culturii alături de imitarea netăgăduită a retoricii greceşti.

Cel mai cultivat şi cel mai distins ca pregătire ştiinţifică între apologeţii greci, chiar dacă tot aşa de dependent de elenismul iudaic, este Athenagoras din Atena. El înaintă la 177 lui Marc Aureliu a sa *presbeía perì Christianóon;* de altfel mai este păstrată de la el *Perì anastáseoos tóon nekróon.*

De însemnătate mai mică este apologia lui Theophilus din Antiochia pe la 180 şi *Apologia* conservată numai fragmentar a

lui Apollinaris din Hieropolis la 172, şi o *Apologie* transmisă sub numele lui Melito din Sardes.

Mai desăvârşit, cel puţin în privinţă formală, decât încercările apologeţilor greci, este dialogul apologetic *Octavius* al romanului Minucius Felix, (imediat după anul 180), care, în sprijinirea sa pronunţată de Cicero şi Seneca, se apropie şi în conţinut foarte mult de înţelepciunea păgână şi înfăţişează creştinismul, aproape în întregime, în înţelesul unui raţionalism etic.

Literatura apologetică a mai produs câteva flori noi şi în sec. III şi IV, când interesul vital al creştinătăţii nu mai era îndreptat spre justificare înaintea culturii păgâne şi înaintea statului roman, ci era îndreptat la constituirea internă a Bisericii, a doctrinei şi a regimului ei de viaţă. În primul rând face parte de aici *Apologeticum*, cu care Tertulian îşi deschide în anul 197 activitatea sa publicistică. Peste 100 de ani mai târziu, scrise retorul african Arnobius, în primul rând pentru justificarea şi consolidarea propriei sale convertiri, o scriere voluminoasă împotriva păgânismului (*Adversus Gentes*), care conţine mult material preţios pentru istoria filosofiei vechi. Scrierea cea mai completă după formă şi conţinut, deşi fără critică de sine stătătoare şi fără însemnătate filosofică, o produse şcolarul său Firmianus Lactantiu, supranumit Cicero cel creştin, în cele şapte cărţi *Divinae institutiones*, o prezentare sistematică a concepţiei creştine despre lume şi a moralei creştine, ale cărei trăsături individuale s-ar găsi risipite într-adevăr şi în filosofia greacă, însă care în totalitatea ei ar putea să fie concepută şi motivată numai prin iluminarea divină.

Străduinţa acestor apologeţi elenizatori este îndreptăţită să dovedească faptul că creştinismul ar fi singur filosofia adevărată, întrucât ar acorda nu numai cunoştinţa exactă, dar şi dreapta conducere a vieţii şi adevărata fericire în aceasta ca şi în cealaltă viaţă: însă această superioritate a filosofiei creştine o reduc la faptul, că ea singură se sprijină pe deplina revelaţie a divinităţii în Isus Hristos. Căci tot raţionalul numai prin revelaţie divină revine omului încurcat în lumea rea a simţurilor şi omului extrem de limitat în cunoştinţa sa. E drept, această revelaţie a

fost activă de la început în lumea oamenilor şi tot ce-au cunoscut ca adevărat marii învăţători ai grecismului (un Pitagora, Socrate, Platon), îl datorează nu raţiunii proprii, ci în parte direct revelaţiei divine, în parte indirect doctrinelor revelate ale lui Moise şi ale profeţiilor, pe care trebuie să le fi folosit; însă toate aceste revelaţii au păşit numai sporadic şi neperfect (ca *lógos spermatikós*), şi abia în Isus este revelat întreg şi deplin logosul divin, a ajuns om: căci divinitatea anonimă şi de nespus în sine, şi-a desfăşurat toată fiinţa sa în Fiu.

Specificul în doctrina acestor bărbaţi, mai ales a lui Iustin, este identificarea efectuată a raţionalului şi a revelatului; identificarea fu pregătită prin noţiunea stoică de logos şi prin prefacerea acestei noţiuni la Philon, prin care prefacere caracterul material al lui *lógos* fusese lepădat şi rămăsese numai atotprezenţa spiritului divin în natură şi în istorie. De aceea când Iustin găseşte tocmai la filosofii antici aproape toate momentele individuale ale adevărului creştin pe care le socoteşte precumpănitor din punct de vedere moral, când crede, că prin influenţă divină li s-ar da tuturor popoarelor ceva din adevărul etern, mai ales reprezentarea lui Dumnezeu şi noţiunile etice cele mai generale, ca dotare naturală (*émphyton*), atunci el consideră din partea sa ca inspirat aceea, ce valorează ca raţional şi natural pentru ştiinţa grecească, găseşte de aceea în doctrinele acceptate de către el şi îndreptăţite ca creştine, în parte revelaţia directă, în parte o asimilare a manifestaţiunilor lui Moise şi a profeţilor, a căror cunoaştere o priveşte ca indubitabilă la Platon, aşa cum aceeaşi menţiune o făcuse Philon chiar înaintea lui. Pe de altă parte, apologeţii, faţă de căutarea nedeterminată după o revelaţie, care căutare caracterizează neoplatonismul şi celelalte forme ale platonismului mistic, au superioritatea avantajului uriaş al credinţei într-o revelaţie determinată, absolută, pozitivă şi istorică în Isus Hristos. În reprezentarea despre el, leagă noţiunea philonică de logos cu interpretarea etico-religioasă a idealului iudaic al lui Messia şi-l desemnează pe el de aceea ca pe al doilea Dumnezeu născut de Tată, în care al doilea Dumnezeu, revelaţia divină a devenit trup.

În legătură precisă cu teoria revelației a apologeților, stă dualismul lor metafizic, cu care ei, cu totul în înțelesul platonico-philonic, puneau față în față cu divinitatea care modelează lumea prin logos pe *ámorphos hylee*, pentru a concepe tot materialul ca un nerațional, și rău în sine. În felul acesta rezultă ca doctrină fundamentală: logosul, drept cuprins veșnic al revelației divine, a ajuns om în Hristos, pentru a aduce mântuirea oamenilor căzuți pradă Răului și pentru a ridica Imperiul lui Dumnezeu.

În doctrina lor (și chiar în cultul lor), gnosticii se îndepărtară așa de mult de Biserica creștină, care se organiza din ce în ce mai bine, încât ei fură excluși ca eretici; antiiudaismul lor și îndrăzneața lor filosofie a religiei provocară opunerea dreptcredincioșilor, care opunere în același timp se exprimă într-o dușmănie, dusă acum la extrem, de asemenea împotriva legării creștinismului cu filosofia, în care lumea găsea izvorul tuturor ereziilor. De numit sunt în special Irineu (140-202) și școlarul său Hippolytus, care pun față în față cu toată cunoștința lui Dumnezeu și transmisă de către Biserică și, față de antiiudaista filosofie a istoriei a gnosticilor, conservă doctrina paulinică despre planul de educație divin, după care legea iudaică este profesorul îndrumător la Hristos; ei de asemenea dau o filosofie a istoriei religioase, în timp ce concep procesul istoric ca șirul plin de plan al faptelor de mântuire ale lui Dumnezeu și exprimă coeziunea de viață ideală a omenirii în noțiunea de Biserică (*enkleesía*). În combaterea gnosticismului rezidă însă și însemnătatea esențială a lui Tertulian, care, în calitate de dușman ingenios al teoriei, însă limitat în unilateralitatea sa temperamentoasă, împinge dualismul antropologic așa de departe, încât adevărul Evangheliei îi pare dovedit tocmai prin opunerea față de rațiunea omenească: *credo quia absurdum*. Totuși și acest antignosticism nu este în stare să se afirme fără sprijinire pe filosofeme grecești (Philon la Irineu și Hippolytus, stoicismul la Tertualian).

Scrierea antignostică a lui Irineu, care fu episcop al Lionului de la anul 177, s-a conservat ca întreagă numai în traducere latinească. Marea operă antieretică a lui Hippolytus, a cărei

primă carte, singura cunoscută mai înainte, era atribuită în mod fals lui Origene, a fost editată de către P. Wendland.

Tertulian (160-220), în ultima sa epocă reprezentant al sectei montaniste, este stoicul creştinismului cu morala sa aspră, brutală, cu punerea sa brutală faţă în faţă a senzorialităţii şi moralităţii, uneşte un materialism şi senzualism fantastic. Scrierele sale numeroase, în parte apologetice, în parte dogmatico-polemice, în parte practico-ascetice, au fost editate de Oehler.

Înrudit cu Tertulian în firea empirico-sceptică, potrivnică platonismului speculativ, în adevăr fără originalitatea sa plină de spirit şi de caracter, este Arnobius, mai tânăr cu o sută de ani. El, şi încă mai mult şcolarul său Lactantiu, oferă figura tipică pentru aceasta, că ortodoxia coboară cât mai jos inteligenţa naturală în interesul, de a înfăţişa autoritatea, graţia şi revelaţia ca absolut necesare pentru om.

ŞCOALA CATEHEŢILOR DIN ALEXANDRIA

Formularea ştiinţifică a cunoştinţei religioase a Bisericii creştine se îndeplini în cele din urmă de asemenea, ca la iudei, în Alexandria, cu filosofia pe de o parte a teoriilor apologetice, pe de altă parte a teoriilor gnostice, prin şcoala de cateheţi de acolo; conducătorii ei erau la anul 200 Clement Alexandrinul şi adevăratul întemeietor al teeologiei creştine: Origine.

Cele trei scrieri principale păstrate ale lui Clement (150-216) sunt: *Lógos protreptikós prós Hélleenas; Paidagoogós; Stroomateís;* ultima în special de însemnătate istorico-filozofică. În doctrina lui Clement iese la iveală limpede dependenţa sa de Philon: ea este, *mutatis mutandis,* aplicarea principiilor filosofice la creştinism şi stă faţă de creştinism tocmai aşa cum philonismul stă faţă de iudaism. Deşi ca atare nicidecum de sine-stătător ca filosofie, Clement are totuşi marea însemnătate, că prin el şi prin modelarea de sine-stătătoare a doctrinei sale la

Origene, platonismul, cel amestecat puternic cu elemente stoice, este primit definitiv în formarea dogmelor creştine.

Origene (185-254), cu epitetul Adamantius, se ivi de timpuriu de tot ca profesor la şcoala de cateheţi, condusă de către Clement, se ocupă însă de aproape şi cu filosofia greacă, mai înainte de toate cu Platon, cu stoicismul şi cu neopitagoreismul şi mai audie şi prelegerile lui Ammonius Saccas. Din pricina doctrinelor sale, avu să sufere câteva urmăriri şi,izgonit din Alexandria, îşi petrecu bătrâneţea în Cesarea; în timpul persecuţiei lui Decius suferi în închisoare din Tyr, unde muri imediat după aceea. Cele mai importante ca filosofie dintre scrierile sale sunt *Perì arhóon* şi *Katà kélsou (Aleethées lógos* al filosofului Celsus s-a putut reconstrui în parte din replica scrisă a lui Origine, cuprindea un arsenal întreg de arme ofensive împotriva creştinismului).

ORIGINE

Pregătită de către Clement în formă deslânată, teologia creştină a fost întemeiată ca sistem ştiinţific de către Origene; căci chiar dacă biserica (imediat, şi mai târziu) s-a formalizat de unele dintre doctrinele lui şi le-a înlocuit cu altele, totuşi punctul de vedere filosofic şi sub zidirea noţională au rămas hotărâtoare pentru ancorarea dogmei creştine în felul, în care Origene a dezvoltat-o din cercul de reprezentare al filosofiei alexandrine platonizatoare. Această însemnătate o ajunse Origene prin aceea, că la încercarea, de a transforma *pístis* în *gnóosis* (el numeşte pe aceasta din urmă şi *sophía),* nu se lasă dus nici de speculaţii mitologice, nici de teorii filosofice, pentru a se îndepărta de convingerile fundamentale ale comunităţii creştine. După scop doctrina sa este deci în întregime o figură paralelă cu gnosticismul; însă în timp ce gnosticismul în avânt îndrăzneţ produse o formă separată, arbitrară a creştinismului, şcoala de cateheţi din Alexandria caută în muncă liniştit metodică, muncă orientată înainte de toate după Platon, şi în preţuirea de către ei a

matematicii, să ridice credința generală a creștinilor pe treapta conștiinței științifice, și Origene trage cu mâna sigură liniile fundamentale, în al căror cadru s-a desfășurat modelarea ulterioară a doctrinei creștine.

Izvorul și măsura cunoștinței religioase le formează pentru Origene *regula fidei* și canonul acceptat de Biserică al *Sfintei Scripturi*, a Vechiului și a Noului Testament. Știința credinței este explicarea metodică a Scripturii. Această metodă constă (după felul lui Philon) în prefacerea raporturilor istorice în raporturi noționale. Partea istorică în revelația ei este numai înțelesul „somatic" al revelației, inteligibil pentru masa oamenilor; înțelesul „psihic" este interpretarea morală (mai ales de aplicat pentru Vechiul Testament); deasupra amândurora însă stă înțelesul „pneumatic" al doctrinelor filosofice aluzionate în Scrierile Sfinte. Dacă cu aceasta se deosebește un creștinism esoteric de unul exoteric (*Christianòs soomatikós),* apoi Origene justifică aceasta cu faptul, că revelația, aceeași pretutindeni după cuprinsul ei, s-ar adapta după forma ei la diferitele dotări și stadii de dezvoltare al spiritelor. După cum, de aceea, înțelesul adevărat al Vechiului Testament a fost dezvelit abia în Evanghelie, tot astfel și îndărătul acestui înțeles mai este de căutat încă Evanghelia veșnică, pneumatică, și care poate să fie găsită numai prin darul grației divine, împărtășit numai unora, anume darul interpretării alegorice.

Pornind de la principiul, că în înfățișarea sistematică ar trebui să se pornească de la Primul în sine, Origene pune în vârful sistemului noțiunea lui Dumnezeu ca a Spiritului curat, care în deplină inalterabilitate și unicitate (*henás - monás)* deasupra oricărei rațiuni și deasupra oricărei firi *(epékeina nóu kaì ousías)* este autorul veșnic al tuturor lucrurilór, însă în întreaga sa plinătate nu este cognoscibil de nici o creatură. Caracteristica sa esențială este cauzalitatea absolută a voinței sale: nu poate exista fără a crea, și de aceea activitatea sa creatoare este tot așa de veșnică cum este și el însuși. Cum de altfel el însuși nu este capabil de nici o alterare, tot așa această zămislire nu se poate referi direct la indivizii schimbători, ci numai la revelația veșnică a propriei sale esențe, la copia sa, la

lógos. Acesta este cugetat în mod formal de către Origene ca persoană, ca ipostază de sine-stătătoare: într-adevăr, nu este *ho theós,* însă totuşi *theós, deúteros theós,* aşadar cu toată identitatea esenţei sale cu strămoşul, este totuşi subordonat strămoşului, şi faţă de el stă tot aşa, cum el stă cu Tatăl, el Spiritul sfânt. Faţă de lume *lógosul* este tot aşa de bine *idéa ideóon,* strămoşul, după care se creează lumea, cât şi instrumentul, cu care voinţa divină creează totul. De asemenea creaţia este deci veşnică: ea se compune din numărul infinit al spiritelor, care sunt destinate la participarea la fericirea divină, şi în cele din urmă toate au să ajungă ale esenţei divine *(theopoioúmenoi).* Însă ele sunt înzestrate cu libertate, şi în această libertate a lor este motivat faptul că ele toate, fiecare în chipul său, decad mai mult sau mai puţin de la esenţa divină. Pentru purificarea lor, Dumnezeu creează abia acum materia, şi astfel spiritele găsesc, fiecare după demnitatea lui, o materializare treptată: îngerii, stelele, oamenii, demonii întunecaţi.

De la gnosticism se abate Origene esenţial prin identificarea Creatorului lumii cu cel mai înalt Dumnezeu. Caracteristică şi specific creştină, faţă de intelectualismul elenist, este accentuarea voinţei şi însemnătatea metafizică, una care este recunoscută voinţei. Totodată voinţa lui Dumnezeu apare ca desfăşurare necesară, veşnică a fiinţei sale, dimpotrivă voinţa spiritelor care apare ca hotărâre temporală, liberă. Amândouă sunt puse una faţă de cealaltă în relaţia, care există în sistemul platonic între *ousía şi génesis.* Faţă de inalterabilitatea şi unitatea voinţei divine, libertatea de voinţă a spiritelor conţine principiul deosebirii, al alterării, al întâmplării individuale ; ea este în acelaşi timp temelia păcatului şi a materialităţii. În felul acesta, Origene capătă posibilitatea să unească cu cauzalitatea absolută a lui Dumnezeu, care nu suferă lângă ea nici o originalitate a materiei, faptele Răului, ale Senzorialului, ale Nedesăvârşitului, să împace transcendenţa etică cu imanenţa fizică şi să înţeleagă pe Dumnezeu drept creator şi totuşi nu ca autor al Răului. Credinţa în autoputernicia divină şi conştiinţa de păcat sunt cele două elemente fundamentale antitetice ale

metafizicii creştine: Origine mijloceşte între ele prin noţiunea libertăţii.

Crearea veşnică cuprinde admiterea unei infinităţi succesive de eoni sau de sisteme de lume, în care căderea şi mântuirea se repetă mereu la spirite noi: totuşi acest punct greu la Origene nu este tratat mai amănunţit, ci ocolit prin ascuţirea la imperiul dat al spiritelor.

Spiritele căzute se luptă iarăşi înapoi din materie pentru originea divină, în lupta cu spiritele rele, care le tentează. Ele sunt în stare să facă aceasta, întrucât şi cele căzute cel mai adânc n-ar putea să-şi piardă de tot fiinţa lor divină, în puterea libertăţii lor, însă nu fără ajutorul graţiei, adică al revelaţiei divine, care fu activă în omenire de la început de tot - aici este recunoscută după felul apogeţilor o valoare propedeutică şi filosofiei păgâne şi mai ales eticii platonice şi stoice, însă completă, revelaţia este dată întâi în Isus. Cu al său *psychée* nevinovat s-a unit în unitate divino-omenească, veşnicul *lógos:* prin suferinţa sa Isus a înfăţişat pentru totalitatea credincioşilor mântuirea ca fapt de model, însă prin fiinţa sa a dat celor aleşi (pneumaticilor) luminarea adevărată. Cu ajutorul său spiritul mărginit dobândeşte treptele diferite ale mântuirii: credinţa, înţelegerea religioasă a lumii vizibile, cunoaşterea lui *lógos* şi în fine cufundarea fericită în divinitate, aşa că *lógos* primeşte prin aceasta şi o însemnătate soteriologică. Prin colaborarea libertăţii şi a graţiei, au să fie mântuite în fine toate spiritele, fiinţa materială să fie ucisă, şi să fie îndeplinită înapoierea tuturor lucrurile în Dumnezeu. (*Apokatástasis).*

Acestea sunt trăsăturile fundamentale noţionale ale teologiei creştine, aşa cum le-a dezvoltat Origene; ele înseamnă că creştinismul a pus stăpânire pe conţinutul ideilor filosofice antice, l-a asimilat cu principiul său religios. Schimbările, pe care le-a întreprins dezvoltarea dogmatică la acest sistem, privesc mai ales eschatologia şi Christologia ; în ultima chestiune, Origene accentuase şi mai mult momentul cosmologic decât momentul soteriologic al lui *lógos,* şi mai înainte de toate încă nu vorbise de o însemnătate mulţimitoare a morţii lui Hristos. Însă luptele, care au fost date pe terenul doctrinei sale în

secolele III şi IV până la deplina întărire a dogmei catolice, se sprijinesc pe motive specific teologice şi nu mai schimbă nimic în temeliile filosofice.

NEOPLATONISMUL

Apariţia elenistă, paralelă cu ştiinţa credinţei creştine, este filosofia neoplatonică. Din aceleaşi cercuri ale culturii alexandrine, în care cultură se întâlniră toate formele ştiinţei greceşti, împreună cu toate religiile, au ieşit în acelaşi timp amândouă doctrinele, sistemul lui Origene şi sistemul lui Plotin: şi, după cum în „Gnosticism" se poate vedea un fel de precreaţie a teologiei creştine, tot astfel putem vedea în platonicii dependenţi de Philon şi de Plutarh, sau mai curând în neopitagorei, mai ales în Numenius, o pregătire a neoplatonismului.

La această comunitate a originii se adaugă şi comunitatea scopului. Amândouă sunt sisteme ştiinţifice, care dezvoltă metodic o convingere religioasă, o motivează şi voiesc s-o dovedească drept singur adevăratul izvor tămăduitor pentru individul doritor de mântuire.

Însă totdeauna există între amândouă o deosebire mare. Teologia creştină îşi găseşte nu numai reazemul, dar înainte de toate regulativul decisiv de la pas la pas în conştiinţa religioasă a unei comunităţi, care se formă şi se organiza în Biserică; neoplatonismul este o doctrină cugetată şi apărată de indivizi filosofatori izolaţi, care doctrină se comunică asociaţiilor ştiinţifice de şcoală şi abia de la acestea caută să ia contact cu tot felul de mistere. Teologia creştină este modelarea ştiinţifică a unei credinţe dezvoltate puternic chiar înaintea ei; neoplatonismul este o religie de savanţi, care caută să-şi asimileze cultele existente. În aceste legături era dat motivul pieirii sale, deşi forţa ştiinţifică a neoplatonismului nu fu desigur cea mai neînsemnată.

Desfăşurarea istorică a neoplatonismului se descompune în trei stadii: el este mai întâi o teorie esenţial ştiinţifică; se modelează apoi - şi totodată în contrastul cel mai energic cu creştinismul - într-o teologie sistematică a politeismului; apoi în fine, după ce n-a reuşit cu aceasta, se retrage la o recapitulare sistematică a întregii filosofii greceşti. Desemnăm aceste faze ca şcoala alexandrină, şcoala siriană şi cea ateniană şi le legăm de cei trei reprezentanţi principali: Plotin, Iamblichos şi Proclus.

PLOTIN

Întemeietorul neoplatonismului este Plotin, care se născuse la 203/4 la Lycopolis în Egipt şi-şi primi cultura filosofică în Alexandria, unde mai cu seamă Ammonius Saccas exercită o influenţă determinantă asupra lui. După campania persană, decursă în mod nefericit, a împăratului Gordian, de care se alipise, pentru a cunoaşte la faţa locului înţelepciunea orientală, apăru pe la anul 244 în Roma ca profesor şi activă acolo multvenerat, cu succes mare, în curs de 24 de ani, până ce o zguduire a sănătăţii sale îl îndeamnă să se retragă la o moşie din Campania, unde în anul 269 moartea îl dezleagă de corporalitatea simţită de el ca povară. Dintre şcolarii săi s-a distins, afară de Amelius, mai ales Porphyr, care edită tratatele profesorului său, după moartea acestuia.

Tradiţia veche desemnează ca autor al doctrinei neoplatonice pe Ammonius (175-242) care trecu de la creştinism la elenism şi ţinu în Alexandria lecţii impresionante. Printre şcolarii săi, afară de Plotin şi de creştinul Origene, sunt socotiţi încă, Herennius şi cunoscutul gramatic Longinus (213-273). Din doctrina lui Ammonius, care n-a lăsat scrieri după sine, afară de afirmarea despre acordul esenţial al lui Platon şi Aristotel, nu este cunoscut nimic oarecum sigur, şi aceia dintre aşa-numiţii săi şcolari se despart în puncte aşa de esenţiale, că filosofia lui Plotin şi cu aceasta întemeirea neoplatonismului în general poate să fie readusă, în orice caz numai în înţeles foarte restrâns, la el.

Platonicul Origene a afirmat identitatea celui mai înalt Dumnezeu cu Creatorul lumii, în o scriere intitulată *hóti mónos poieetées ho basileús*.

Scrierea transmisă sub numele lui Herennius *eís tà metà tà physiká* este o compilaţie născută în timpul Renaşterii.

Longinus (213-273), care predă la Atena, reprezenta, în contrast cu Plotin, părerea despre realitatea de sine stătătoare a ideilor în afara lui *nóus*, pe care părere şi Porphyr încercase s-o dovedească la început în scriere specială *hóti éxoo tóu nóu hypkésteeke tà noeetà*. Scrierea vestită *Perì hypsous*, care de altfel are de a face aproape numai cu noţiunea retorică, nu cu noţiunea filosofică a sublimului, însă cu toate acestea a exercitat influenţă mare şi asupra esteticii, nu este desigur a lui Longinus.

Plotin a găsit aprobare pentru doctrina sa în cercurile cele mai înalte ale Romei aşa de mult, că voia să întemeieze cu ajutorul împăratului Gallienus un institut filosofic în Capania, care avea să se numească Platonopolis, avea să fie institut după modelul *Republicii* şi avea să fie un loc de contemplare religioasă - o mănăstire elenistă; totuşi nu se ajunsese la executarea gândului. Activitatea publicistică a lui Plotin cade abia în epoca ulterioară a vieţii sale: îşi aşternu doctrina în tratate separate şi grupe de astfel de tratate. Au fost editate de către şcolarul său Porphyr, rânduite în şase *Eneade* (aşadar în total 54 de cărţi). Prima ediţie tipărită în traducerea latină a lui Marsilius Ficino (Florenţa 1492), prima ediţie grecească (cu traducere latinească) la Basel, 1580.

Porphyr, născut pe la 232 la Tyr (sau Batanea) în Siria, crescut la Tyr, se asocie la Roma cu Plotin, al cărui şcolar credincios ajunse. Afară de expunerea şi apărarea doctrinei plotinice, se ocupă mai ales cu comentarea scrierilor platonice şi aristotelice, printre ultimele mai ales scrierile logice. S-a păstrat opera sa *Eísagoogée eís tàs kateegorías*, care a jucat mare rol în istoria medievală a filosofiei, apoi biografia sa despre Plotin, mai departe ale sale *aphormaì pròs tà noeetá*.

Problema filosofiei alexandrine a religiei este pentru eleni aceeaşi ca şi pentru creştinism. Neîncrederea faţă de raţionalism şi interiorizare ţin pas egal în dezvoltarea culturii vechi şi produc

în cele din urmă dorința arzătoare, de a pricepe direct ființa divină cu activitatea cea mai internă a sufletului şi de a se lega cu ea în unitate completă. Însă totdeauna, cu cât mai mult a dispărut şi încrederea în figurile cunoscute de mult ale reprezentării mitice, cu atât mai îndepărtată, cu atât mai necunoscută şi mai incomprehensibilă apre ființa divină. Acest contrast îl birui credința creştinismului cu principiul iubirii, mitul îl birui prin intercalarea nenumăratelor trepte mijlociii între Dumnezeu şi materie, ştiința îl birui prin străduința de a înțelege totalitatea lucrurilor ca o scară de perfecțiuni descrescânde din o străforță divină producătoare a tot, şi viceversa, de a concepe întreaga viață sufletească numai ca revenirea lucrurilor la Dumnezeu, revenire care se îndeplineşte pe aceleaşi trepte. Dualismul platonic-neopitagoreic trebuie să fie biruit în acelaşi timp, din punct de vedere metafizic şi etic. În aceasta sunt de acord Plotin şi Origene. Însă când acesta cu misterul stăpânitor al credinței, despre căderea în păcat şi despre mântuire, desface întreaga existență fizică în determinări etico-religioase, apoi acela se luptă cu chipuri sensoriale, pentru a face inteligibilă coeziunea spirituală a Universului; şi în timp ce revenirea la Dumnezeu se modelează la Origine în un proces măreț de istorie universală a întregului imperiu al spiritelor, scade la Plotin în emoția misterioasă a omului individual.

Metafizică şi etică stau deci la Plotin în paralelism răsturnat: aceasta predică drept cale de mântuire acelaşi şir de stadii evolutive, care au fost recunoscute în aceea ca proces al naşterii.

Divinitatea este pentru Plotin în calitate de prima, unitate absolută. De aceea ea trebuie să fie deasupra a tot *(epékeina)*, ce conține pluralitate, nu numai deasupra Firei substanțiale, care trebuie să fie determinată totdeauna cu categorii, şi deasupra cugetării *(nóus)*, care este totdeauna cugetarea unui lucru cugetat, ci deasupra oricărei precizări în general, care adăugându-se la ea ar face-o în pluralitate. Ea este aşadar străființa ridicată peste toate contrastele, inaccesibilă oricărei determinări pozitive, este infinită, deplin inexprimabilă *(árreeton)*. Ea este de înțeles, numai prin determinări relative, ca scop al lumii (*tò agathón*) şi ca forță a lumii (*próote dynamis*),

ca activitate curată, lipsită de substrat, totdeauna actuală. În această calitate produce din sine lumea, în puterea supraabundenţei sale (*hyperpléeres*) nu arbitrar, ci cu necesitate, veşnic şi fără timp; ea este totul, întrucât produce totul, însă ea însăşi este separată şi deosebită de cel mult. Veşnic gata în sine însăşi, ea lasă mulţimea lucrurilor să iese din sine, fără ca să se împartă prin aceasta sau să dea ceva din fiinţa sa: emanaţia lumii din divinitate este o radiere (*perílampsis*), totdeodată divinitatea rămâne neschimbată, ca şi lumina, când îşi aruncă împrejurul său strălucirea în adâncimea întunericului. Însă, după cum strălucirea scade din ce în ce mai mult odată cu îndepărtarea de la focar, tot astfel şi produsele divinităţii sunt o răsfrângere a măreţiei sale, care răsfrângere se întunecă mai mult din treaptă în treaptă şi în cele din urmă se termină în întuneric, din care prilej ele toate păstrează totuşi un dor şi o străduinţă după străizvorul, din care descind.

Silinţa, de a împăca numita cauzalitatea monistă a divinităţii cu faptul imperfecţiunii lucrurilor individuale şi, pe de altă parte, de a împăca transcendenţa (platonică) cu panteismul (stoic), reiese limpede şi la Plotin: „Panteismul său dinamic" întregeşte un monoteism abstract, care vrea să cugete divinitatea nu ca spirit, nu ca suflet, nu ca materie, drept ceva nedeterminat de loc după vreo categorie şi vrea totuşi faţă de această lipsă deplină de conţinut s-o conceapă şi ca străizvor al tuturor determinărilor şi s-o pună peste aceste determinări.

În deosebi sunt trei trepte, în care se dezvoltă emanaţia din fiinţa divină: spiritul, sufletul, materia.

Spiritul (*nóus*) ca prima emanaţie a Unului şi chipul său cel mai apropiat (*eikóon*), poartă în sine principiul dualităţii: căci în calitate de cugetare, în care se preface prin faptul că doritor se îndreaptă înapoi spre cauza primă a sa şi se umple cu ea, cuprinde în sine contrastul de subiect şi obiect, de activitate a cugetării şi a cuprinsului cugetării (*noeetón*). *Nóus* izvorâtor din divinitate este deci în adevăr o substanţă cugetătoare unitară, însă el descompune în contemplarea sa pe StrăUnul în o pluritate şi conţine odată cu aceasta în sine întreaga multiplicitate a ideilor, care deci pentru Plotin nu mai exista în afară de spirit, ci

în spirit, ca gânduri ale sale, şi în adevăr, după cum admite, sub impresia doctrinei stoice despre deosebirea tuturor lucrurilor individuale, în aşa fel, că pentru fiecare esenţă individuală există o idee. Aceste idei sunt apoi desemnate ele însele ca forţe individuale ale spiritului, *noí* (*nóes*); ele formează în *nóus* pe *kósmos noeetós*, însă în calitate de puteri active sunt în acelaşi timp cauzele speciale ale întâmplării.

Cu considerarea dualităţii activităţii şi a conţinutului, dualitatea aparţinătoare la esenţa cugetării, stă în legătură, că neoplatonicii au formulat mai precis şi au cercetat pentru prima dată noţiunea psihologică a „conştinţei" (*synaísthèesis*). Doctrina aristotelică despre *aistheetéerion koinón*, le dădu punctele de legătură cu aceasta, pe care le-au dus mai departe în chip fericit. Deosebirea curentă lor între conţinutul de reprezentare neconştientă şi între activitatea de reprezentare de îndreptat la aceasta, este poate cucerirea cea mai valoroasă a psihologiei lor.

Pentru *nóus* cel divin cade firește această deosebire întru atât, întrucât acesta cugetă în realitate de asemenea veşnic întregul său conţinut de idei. În întorsătură aristotelică Plotin exprima aceasta astfel, cum că *Nóus* ar fi *energeíai*, în timp ce materia, care trebuia să i se cuvină ca *hypokeímenon* pluralităţii conţinutului său, ar trebui să se deosebească de sensorial prin aceea, că ea ar fi formată fără odihnă, ar fi activă fără timp. Însă ideile însele le lasă să concidă cu numerele, aşa cum făcură doctrina târziu platonică şi părerile din epoca sa.

Pentru lumea inteligibilă nu ies în relief categoriile aristotelice, atât cât se referă la raporturile spaţiale şi temporale şi în general la întâmplarea empirică; pentru ea Plotin introduce cele cinci noţiuni fundamantale, pe care *Sofistul* lui Platon le trata ca încercare drept *koinoonía tóon eidóon: ón, stásis, kíneesis, tautótees, heterótees.*

Întrucât ideile sunt cauzele întâmplării, sunt numite de asemenea *lógai*; după cum deci *nóus* plotinic are să reprezinte mai totdeauna locul lui *lógos* în filosofia philonică şi în cea creştină.

Față de spirit sufletul (*psychée*) se ține ca spiritul față de *hén*. Însă spre deosebire de *Nóus*, sufletul mai posedă poftirea (*órexis*) și privește de aceea nu numai înapoi la partea mai înaltă, dar caută să imite privitul de asemenea în un lucru inferior. De aceea în suflet este de deosebit ceva dublu: unicitatea și divizibilitatea, sau sufletul superior și inferior. Aceasta are valoare mai înainte de toate despre sufletul lumii, care este despicat de către Plotin în două potențe, dintre care abia cea inferioară, *physis*, în calitate de forță direct modelatoare produce corpul lumii și-l modelează prin forțele cuprinse în suflet. Însă tot așa este cu sufletele individuale, care sunt cuprinse în sufletul lumii tot așa, cum *noí* individuale sunt cuprinse în *Nóus*; în om, de asemenea, este sufletul suprasensorial (căruia-i sunt atribuite în fond funcțiunile aristotelicului *nóus*), care a existat în stare latentă înainte de viață pământească și după moarte trebuie să apuce după meritul său, soarta metempsihozei, respectiv a eliberării finale de corporal sau de lumea simțurilor în general, să se despartă de sufletul inferior, care a clădit corpul ca organ al acțiunii sale dinamice și este prezent în fiecare dintre părțile sale ca și în fiecare dintre activitățile sale sensibile și motrice.

După cum lumina cu slăbirea sa treptată se schimbă în cele din urmă în întuneric, tot astfel și radierea esenței divine se schimbă la sfârșit în materie. Plotin o consideră pe acestea în mod formal ca *mée ón*, în înțelesul, că ei i se cuvine (dualistic) o autonomie metafizică față de divinitate: materia este *stéreesis* cea absolută, *ápeieron, penía pantelées* și ca *apousía tóu agathóu* de asemenea *próoton kakón*. Pe aceste determinări negative își fondează teodicea sa, care se leagă de stoicism:ceea ce este adevărat, este divin și bun; rău este numai, ceea de aparține lui *mée ón*. Cu aceeași necesitate, cu care strălucirea se pierde în întuneric, sufletele trebuie să producă din ele materia și trebuie să intre în materie în calitate de forțe, care o modelează când astfel, când astfel. De aceea o lume de fenomene sensoriale există tot așa de veșnică la fel ca și sufletul, care o produce și o conservă și strânge în o unitate vie chipurile ideilor, cum numește el lucrurile. De aici urmează pentru Plotin nu cumva numai o concepție despre natură teleologică, dar una direct

magică; toată întâmplarea este activitate sufletească, sufletul curat al lumii lasă să iasă din sine pe zei, spiritele stelelor, *physis* lasă pe demoni să iese din ea, în timp ce lucrurile pământeşti apar ca acţiuni ale sufletului pământesc; în conlucrarea misterioasă a întregului orice individual este determinat în mod simpatetic şi este de prevăzut plin de presimţire, există şi posibilitatea influenţării simpatetice sau magice a celui de jos asupra celui de mai sus prin rugăciune sau conjurare. Aici este desfiinţată toată cercetarea naturii, poarta este deschisă oricărei credinţe şi superstiţii.

Însă întreaga contemplare a naturii este dezbinată cu aceste ipoteze. Intrarea sufletului în materia produsă de el este căderea lui în întuneric, înstrăinarea lui de focarul de lumină divină: lumea simţurilor este rea şi iraţională, însă pe de altă parte materia este totuşi modelată de asemenea de sufletul, care intră în ea (*lógos spermatikós*) şi întru atât materia este raţională şi frumoasă. În privinţa aceasta, Plotin, în ciuda punctului de plecare dualist, pe care i-l făcu necesar problema sa religioasă, cu energia deplină conservă concepţia greacă despre frumuseţea lumii simţurilor şi ştie să o lege în cea mai fericită închegare de liniile fundamentale ale tabloului său despre lume. În timp ce (mai ales şi contra disprețuirii gnostice a naturii) preţuieşte entuziast armonia, însufleţirea, perfecţia lumii şi o dovedeşte din construirea de către el spiritulistă a lumii, el dă o estetică metafizică. Frumos este lucrul simţurilor, în timp ce face să apară în formă sensorială pe *lógos* al său, străforma sa ideală, pe al său *eídos*; frumoasă este lumea fiindcă este pătrunsă şi iluminată de esenţa divină până în ultimile sale adâncimi.

Ca un ultim adio al lumii greceşti lucrează în sistemul lui Plotin doctrina despre frumos, pe care a adus-o în legătură foarte intimă cu ultimele principii ale doctrinei sale şi a tratat-o pentru prima dată ca o parte constitutivă integrantă a sistemului de filosofie. Sigur, el întrebuinţează totodată gânduri puternic platonice şi aristotelice, însă la Platon însuşi teoria frumosului nici nu fu dezvoltată aşa de amănunţit, şi nici nu fu un moment esenţial al doctrinei totale ca la Plotin. Vestita tratare din *Enneade* I, 6, este poate isprava ştiinţifică cea mai originală a lui

Plotin. Deosebirea frumuseţii corporale şi sufleteşti, punerea faţă în faţă a frumosului din natură şi a frumosului estetic, adaptarea organică a momentului estetic pe de o parte în sistemul metafizic, pe de altă parte în evoluţia etică şi intelectuală - toate acestea sunt mari puncte de vedere, care ies în această limpezime noţională la Plotin drept ceva deplin nou.

În primul rând etica lui Plotin porneşte de la considerarea opusă, când ea desemnează „asemănarea cu Dumnezeu" şi nedependenţa de „lume" ca ţel al omului, „purificarea" sufletului de sensorial şi. în contrastul cel mai pronunţat cu creştinismul, liberarea sufletului de corp, ca principala sarcină morală. Însă acestei morale negative nu-i lipseşte întregirea pozitivă. Numai în măsură mai mică, în adevăr, găseşte filosofia o astfel de întregire la virtuţile etice sau, cum le numeşte el, la cele politice, care coincid pentru el cu virtuţile cardinale tradiţionale. Practica are pentru el numai valoare mică; ea leagă sufletul de lumea materială; hărnicie civică şi politică sunt de aceea numai pretrepte, în care sufletul învaţă să se elibereze de violenţa lumii simţurilor. De aceea şi Plotin n-are simţ pentru viaţa publică: propunerea sa de a realiza republica platonică, n-avea să fie un experiment politic. Mai degrabă cugetă el la aceasta în amintirea observării lui Platon asupra „datoriei" filosofilor, de a conduce statul, care datorie deja la Aristotel dusese la supraordonarea declarată a vieţii filosofice asupra vieţii politice, în amintirea aducerii unei stări, în care oameni aleşi ar putea să trăiască pentru menirea lor specială, pentru „contemplare". De aceea şi virtuţile purificatoare, care se referă la ei, stau mult mai sus ca virtuţile civice: primele duc la deplina desfacere de toată iubirea sensorială a lumii şi de toată imperfecţiunea păcătoasă. De asemenea aceste *kathárseis* totuşi formează numai ipoteza indispensabilă pentru virtutea divinizatoare, care constă în *theooría* lui Dumnezeu şi abia prin care se ajunge ultimul şi cel mai înalt ţel, adică revenirea sufletului la Dumnezeu.

Acest drum „teoretic" trece însă acum de asemenea prin trepte diferite. Imbold vioi la străduinţă în sus găseşte sufletul, datorită percepţiei sale sensoriale şi datorită reflecţiei cugetătoare, în iubirea de frumos (în platonicul *éroos*), în timp

ce sufletul se îndepărtează de la impresia simţurilor la ideea diafană. La perfecţie mai multă pătrunde în sus numai acela, care cunoaşte direct ideea pură, însă adevărata fericire constă totuşi abia în faptul, că omul, deasupra oricărei mişcări a gândirii, în stare de perfectă linişte, se uită pe sine şi lucrurile, ieşind din sine (*ékstasis*) ajunge în contact deplin (*haphée*) cu unitatea divină şi ajunge una (*háploosis*) cu divinitatea pentru astfel de momente de închinare, care pot numai să fie trăite şi pot să fie descrise cel mult simbolic.

Plotin consideră această fericire cea mai înaltă ca o graţie care revine puţinora şi acestora rar; ca ajutor pentru dobândirea stării extaziate pune să aibă valoare cultul religiei pozitive, faţă de care religie stă de altfel liber. Însă chiar Porphyir, care împarte virtuţile menţionate de Plotin în cele patru grupe ale virtuţilor politice, catartice, psihice şi paradigmatice (virtuţi ale lui *Nóus*), acest ajutor supranatural ajunge ceva esenţial, şi la cei de mai târziu ajunge lucrul principal.

IAMBLICHOS

De către un şcolar al lui Porphyr, anume sirianul Iamblichos, fu folosită filosofia lui Plotin ca temelie pentru o teologie specultivă a politeismului, care teologie voia să îmbrăţişeze toate cultele religiilor antice în un întreg sistematic şi cu aceasta voia să ducă la capăt mişcarea religioasă, cu excluderea creştinismului. Între partizanii acestei mişcări sunt de pus în evidenţă în Siria Theodoros din Asine, în Pergamon, unde, după moartea lui Iamblichos, şcolarul său Edesius fondase o şcolă, Maximus din Efes, mai departe împăratul Iulianus şi prietenul său Sallustius, în fine în Alexandria martira Hypatia.

Iamblichos se cobora din Chalkis din Siria şi audie la Roma pe Porphyr şi pe şcolarul acestuia Anatolius; el însuşi se prezintă în Siria ca profesor şi reformator religios şi fu înconjurat imediat de o ceată de şcolari, care ştiură să-l preţuiască şi ca taumaturg. Mai multe amănunte din viaţa sa nu sunt cunoscute, de

asemenea moartea sa este de pus, numai aproximativ, pe la anul 330. Activitatea sa publicistică, în mare parte comentarii, se lega nu numai de operele platonice şi aristotelice, dar şi de doctrinele teologice ale orificilor, ale chaldeilor, ale pitagoreilor. S-au păstrat părţi din interpretarea de către el a pitagoreismului: *Perì tóu Pythagorikóu bíou; lógos protreptikós eís philosophían, Perì tées koinées matheematikées episteemees; tà theologoúmena tées arithmeetikées. Perì - tées Nikomáchou arithmeetikées eisagoogée.* Scrierea *De mysteriis Aegyptiorum* este, dacă nu de însuşi Iamblichos, apoi totuşi a ieşit din cercul său.

La şcoala siriană aparţine şi Dexip, de la care s-a conservat o scriere asupra *Categoriilor* aristotelice.

Eunapius din Sardes este cunoscut prin a sa istorie a filosofilor contemporani, (*Bíoi sophistóon*), Maximus, Priscus şi Eusebius, tot aşa Sallustius, autorul unui compendiu al teologiei iamblichice, fac parte din cercul împăratul Iulian cel plin de entuziasm nobil, însă nu autostătător ca filosofie, care umbla să îndeplinească o nereuşită încercare de restaurare anticreştină, cu ajutorul filosofiei neoplatoniciene a religiei.

Teologia lui Iamblich nu conţine în privinţă filosofică nici un fel de puncte de vedere noi. Metafizica şi etica sa sunt complet plotinice, atât cât este vorba de tiparul noţional. Însă tocmai acesta nu ajunge teologului. Pentru el divinitatea lui Plotin nu este destul de înălţată. De aceea pune pe de o parte peste *Próotos theòs* încă un Dumnezeu, *Próteros*, rămas nemişcat în izolarea monadei sale (*Hee pánteei árreetos archée*) şi pe de altă parte stabileşte principiul, că trecerea de la mai înalt la mai de jos ar trebui să fie făcută prin fiinţe intermediare speciale. Însă bărbatului originar din ţara fenomenelor religioase celor mai variate (din care ţară se cobora şi gnosticismul creştin) îi era oferită cu aceasta posibilitatea special de valoroasă pentru el şi dătătoare de direcţiune pentru dezvoltarea mai departe a neoplatonismului, de a transforma filosofia neoplatonică în contopire a tuturor religiilor. În treptele intermediare puse de el, intercalează, prin interpretare alegorică, chipurile zeilor tuturor religiilor de origine greacă şi orientală şi se serveşte pentru sistematizarea acestui panteon fantastic de schematismul

pitagoreic al numerelor, la care treimea joacă un rol destul de mare.

Sporirii distanțării între Dumnezeu şi lume îi corespunde pe de altă parte accentuarea puternică a indispensabilității ajutorului divin la încercarea omului, de a-şi îndeplini sarcina morală. Aici toate cultele religiilor acceptate îşi primesc locul şi sunt perfecționate mai ales de partea misteriosului şi a misticului - simbolicului, a cărui înțelegere deplină are să fie posibilă numai teurgului, care se găseşte în posesia virtuților hieratice aflate peste toate celelalte, care virtuți hieratice se exprimă în unificarea ecstatică cu Dumnezeu. Însă aceasta împreună cu cerința, care urmează din liniştea absolută a lui Dumnezeu, cerința venerării tăcute a lui Dumnezeu nu înseamnă, luată exact, nimic altceva decât renunțarea la orice filosofie, şi de aceea este deplin inteligibil, când scrierea, coborâtoare din şcoala lui Iamblichos, despre mistere, pune pe preotul şi teurgul iluminat de Dumnezeu cu mult deasupra filosofului şi cu aceasta încheie acel proces, care începuse cu supraordonarea filosofului asupra omului politic.

Succesul trecător, pe care-l avu această încercare în lumea savantă şi politică, dovedeşte numai încăpățânarea, cu care lumea elenistă este neclintită, în fața creştinismului, în speranța, de a dezlega din sine problema religioasă; numai pe acest fond este de înțeles şi Iulian, care a dat acestei fantasmagorii însemnătate de istorie universală.

Amănuntele construcției politeiste şi chiar amănuntele silințelor teurgice ale lui Iamblichos şi ale şcolarilor săi sunt fără importanță din punct de vedere filosofic, ca renunțare la orice filosofie. Chiar ideea, de a mai pune *pánteei árreetos archée* peste platonicul *hén*, este fără valoare filosofică; tot aşa, când Iamblichos construieşte din plotinica deosebire între obiect şi subiect în *nóus* o dualitate de lumi (*kosmos noeetós* şi *noerós*), care fiecare fu populată cu zei speciali şi care se grupau iarăşi în trei şi şapte părți. Între şcolari, unii au dus şi mai departe aceste grupări şi s-au servit pentru aceasta, de asemenea cu predilecție, de schema triadică.

PROCLOS

Nereuşita acestei restaurări filosofice a vechilor religiuni goneşte speriind neoplatonismul, în parte în exercitare metodică, în parte în studii savante, drept al căror centru apare în sfârşit iarăşi Atena. Prin Plutarch din Atena şi prin şcolarii săi Syrianus şi Hierocles, dintre care acesta activă în oraşul său de baştină Alexandria, şcoala, ataţată de regulile introduse de Iamblichos pentru exegeza lui Platon, se întoarce la studiul nu numai al operelor plotinice, ci şi al celor aristotelice, la care procedeu în general filosofia lui Aristotel avea valoare ca vestibul la templul filosofiei platonice. Însă tocmai prin studiul amănunţit al lui Aristotel îi reveni ca parte pregătirea metodică cuprinsă în filosofia acestuia, care capacită acum pe reprezentantul principal Proclos (410-485), şcolarul lui Syrianus, la încercarea, de a sistematiza dialectic întregul conţinut istoric al filosofării greceşti.

Avantajos se desprind, faţă în faţă cu fantastica epocii, comentatorii savanţi: după cum şi mai înainte peripateticul Themistius, tot astfel acum Simplicius şi Philoponus furnizează compunerile lor savante la operele lui Aristotel, care compuneri au ajuns valoroase pentru epoca următoare. Însă unde succesorii lui Proclos, un Isidor sau Damascius întreprind să toarcă mai departe sistemul profesorului, acolo ei cad pradă unor fantasmagorii sterile, a căror impresie este cu atât mai tristă, cu cât mai bombastic şi mai preţios sunt dezvoltate. Forţa cugetării greceşti s-a stins. Spiritul, mare în simplitatea sa, al filosofiei greceşti s-a atenuat, pentru a vorbi plotinic, prin toate emanaţiile sale eleniste de aşa fel, că se schimbă în contrariu, în plictiseală pompoasă.

Edictul, prin care împăratul Iustinian închise Academia, în anul 529, îi confiscă averea şi opri predarea înţelepciunii greceşti în Atena, fu numai certificarea oficială a sfârşitului vieţii filosofiei antice.

Plutarch, spre deosebire de omonimul său mai însemnat, numit „Cel Mare" de către şcolarii săi, potrivit cu admirarea

nemăsurată pentru directorii de şcoală, admirare ajunsă la modă la neoplatonici, mort la 341/2, pare să se fi ocupat mai ales cu chestiuni psihologice şi să fi cultivat mai departe teoria cunoştinţei, întrucât o determina ca acţiunea raţiunii în percepere. Din timpul mai vechi al şcolii ateniene se coboară desigur şi comentatorul neoplatonic al dialogului *Parmenide*, în un palimpsest din Turin.

Din comentariile lui Syrianus la scrierile aristotelice, s-au păstrat acela asupra unei părţi din *Metafizică*. Cometarul lui Hierocles la „Poema de aur" a pithagoreilor se găseşte în fragmentele lui Mullach; din scrierea lui Hierocles *perì pronoías*, Plotius a păstrat extrase.

Şcolarul intim de aproape şi succesorul lui Syrianus fu Proclos, care se cobora dintr-o familie liciană, se născu în Constantinopol şi fu format în Alexandria sub aristotelicul Olympiodoros şi fu venerat ca director de şcoală de către ai săi, cu entuziasm şi cu supraentuziasm. Viaţa sa a fost descrisă de către şcolarul său Marinus. Printre operele lui Proclos este de accentuat, afară de comentariile la *Timaeus*, la *Politeia*, la *Parmenide* şi la *Cratylos*, mai ales *Perì tées Katà Plátoona theologías* şi *Stoicheíoosis physikée*.

Dintre şcolarii lui Proclos sunt cunoscuţi, alături de succesorul şi biograful său Marinus, Hermeias din Alexandria, care a comentat pe *Phaidros*, şi fiul său Ammonius, care prelucră scrierile aristotelice, apoi matematicianul şi doctorul Asclepiodotus din Alexandria, care activă în Aphrodisia în Caria, mai departe Isidor, a cărui biografie a fost păstrată parţial de către Damascius la Photius.

Ultimul director al şcolii ateniene fu Damascius care, ca şi chiar Isidor, reveni cu totul la fiinţa fantastică a lui Iamblichos. Originar din Damasc, studiase în Alexandria şi Atena. După desfiinţarea şcolii emigră în anul 531, împreună cu Simplicius şi cu cinci alţi neoplatonicieni în Persia; totuşi în curând se înapoiază (533), dezamăgiţi greu. De la Damascius posedăm, afară de fragmente din diferite comentarii şi din bibliografia lui Isidor, încă o parte din scrierea *Perì tóon próotoon archóon* şi sfârşitul comentariului său la dialogul *Parmenide*.

Între comentatorii, care stătură mai liber față de doctrina neoplatonică, este de accentuat mai întâi Themistius, (din pricina excelentei sale expuneri numit *ho euphradées*). Trăi de la 317 până la 390 şi predă mai ales în Constantinopol, însă şi în Antiochia şi în alte oraşe. Dintre parafrazările sale ale operelor aristotelice, s-au păstrat acelea asupra celei de a doua *Analitici*, asupra *Fizicii* şi *Psihologiei*.

De la Simplicius, Cilicianul, care este, alături de Alexandru din Aphrodisia, cel mai însemnat interpret al lui Aristotel, contemporan şi tovarăş de destin al lui Damascius, s-au păstrat comentariile la primele patru cărți de fizică, la *De Coelo*, la *De Anima*, la *Categorii* şi - ceea ce este remarcabil la un neoplatonician - la *Encheridion* al lui Epictet.

Mai departe, se disting alături de Priscianus, care de asemenea fu un tovarăş de destin al lui Damascius, şcolarul lui Ammonius, Asclepius şi tânărul Olympiodoros, de la care au venit la noi comentarii la *Gorgias*, *Philebus*, *Phaidon* şi *Alcibiades* I (cu viața lui Platon) şi la *Meteora* şi la *Categoriile* lui Aristotel; în fine comentatorul creştin al lui Aristotel, Ioan Philoponus, care face parte de asemenea dintre şcolarii lui Ammonius.

Însemnătate chiar mult mai mare decât aceşti bărbați, pentru cunoaşterea actuală de către noi a filosofiei vechi poseda pentru evul mediu un filosof neoplatonic din apus: Boethius, care fu executat în anul 525 din ordinul împăratului Theodorich. Deşi se făcu creştin, totuşi el însuşi în scrierea sa, redactată în închisoare, *De consolatione philosophiae*, lasă să vorbească numai gândurile filosofiei greceşti ale lui Platon, ale lui Aristotel, şi de asemenea ale stoicismului. Traducerile sale şi lămuririle sale ale scrierilor logice ale lui Aristotel şi *Isagoge* a lui Porphyr formau pentru primele secole ale evului mediu izvorul principal al cunoaşterii filosofiei greceşti *Perì hermeeneías*.

Caracteristicul în personalitatea lui Proclos este legarea fantasiei mitologice cu un formalism uscat de noțiune, a nevoii nesăturate de credință cu dar dialectic de combinare. El este în aceeaşi măsură teolog, ca şi Iamblichos, însă construieşte pentru

doctrina sa o schemă filosofică, una care este executată cu preciziunea cea mai severă până în amănuntul cel mai mic. El ia asupră-şi conţinutul doctrinei sale despre autoritate, şi în adevăr de la religiile barbare tot aşa ca şi de la religiile marilor filosofi, mai ales de la Platon, Plotin şi Iamblichos; el se lasă să fie înţeles în toate misterele, şi nici o superstiţie încă aşa de copilăroasă nu este rea pentru el, pentru a o primi; însă nu se potoleşte, până ce nu a indicat fiecărui gând luat astfel, un loc în sistemul său general. Este adevărul sistematizator al păgânismului, scolasticul elenismului.

Gândul fundamental constructiv al sistemului său este exprimarea abstractă pentru problema generală a neoplatonismului, de a face inteligibilă desfăşurarea lui Unu în Mult şi revenirea lui Mult în Unul. Efectul variat este analog cu cauza sa unitară şi totuşi deosebit de ea; el rămâne în ea şi iese totuşi, şi acest contrast se împacă prin faptul, că efectul din separatism năzuieşte înapoi la cauza sa, în puterea tocmai a asemănării sale. De aceea aceste trei momente, stăruirea, ieşirea şi revenirea (*monée, próodos, epistrophée*) sunt momentele necesare ale fiecărei întâmplări. Acest gând forma trăsătura fundamentală a concepţiei despre lume deja la Plotin, de la care descinde de asemenea chiar principiul, că revenirea ar străbate aceleaşi faze ca şi ieşirea. Însă Proclos aplică această schemă triadică cu dialectică forţată şi la fiecare fază specială a dezvoltării lumii şi o lasă să se repete mereu în sine însăşi până la ramificarea cea mai fină, în timp ce fiecare formă a teologiei sale metafizice se despică în trei altele, fiecare, dintre care este supusă iarăşi aceluiaşi destin dialectic.

O anumită analogie formală între această metodă a lui Proclos şi între teza, antiteza şi sinteza dialecticienilor germani Fichte, Schelling şi Hegel, este evidentă; totuşi nu se poate trece cu vederea că la ultimii este vorba totdeauna numai de raportul noţiunilor, în timp ce la Proclos este vorba de raportul potenţelor mitologiei. Însă comun este, mai ales între Hegel şi Proclos, silinţa, de a sistematiza dialectic un conţinut masiv de idei dat.

Desfăşurarea lumii din divinitate este prezentată deci de Proclos ca un sistem de lanţuri triadice, în care sistem se coboară

de la general la special, de la simplu la complicat, de la desăvârşit la nedesăvârşit. În frunte pune şi el Stră-unul (*autoén*), care ridicat peste toate determinările, deplin inexprimabil (*pásees sigées arreetóteron*) şi ar fi desemnat numai impropriu ca Unul, ca şi cel Bun, şi ca el însuşi cauză nepricinuită (*anaitíoos aítion*). Însă din această lasă să iese mai întâi (încă înaintea lui *nóus*) un număr mărginit, însă nedeterminabil pentru cunoştinţa noastră, de unităţi (*henádes*), care de asemenea trebuie să fie incognoscibile, ridicate deasupra firii, vieţii şi raţiunii, însă zei şi purtători ai providenţii active în lume.

Aceste Henade au pentru Proclos însemnătatea teologică, anume că el dispune cu aceasta de un întreg număr de divinităţi supranaturale, imperceptibile: în construcţia metafizică ele vin în locul celui de-al doilea *hén* de la Iamblichos. La aceasta contribuie totuşi poate de asemenea altceva. Proclos este, ca şi Porphyr, realist pronunţat (în înţelesul terminologiei medievale): generalul are valoare pentru el ca realitatea mai înaltă şi mai originară faţă de particular; cauza este identică cu generalul, cauza cea mai înaltă *hén*, cu abstracţia cea mai înaltă, cea deplin lipsită de caracteristică; după aceasta am putea bănui în Henade acele noţiuni cele mai simple de abstracţii, deasupra cărora rămâne tocmai numai „Ceva"; ele ar avea după aceasta o însemnătate analoagă ca atributele lui Spinoza pentru substanţa divină.

„Spiritul", care urmează acum, se desface după schema lui Proclos în partea inteligibilă (*noeetón*), şi intelectuală (*noeetón háma kaì noerón*) şi în partea intelectuală. Deosebirea plotinică între conţinutul cugetării şi activitatea cugetării se află de singur totdeodată la bază, însă pentru construcţia teologică este înlăturată imediat. Căci acum *noeetón* se împarte iarăşi în trei triade, în a căror construire noţiunile *péras*,*ápeiron* şi *miktón*, care sunt adunate cu *patéer*, *dynamis* şi *nóeesis*, mai departe noţiunile *ousía* şi *hyparxis*, *zooé* şi *aioón* sunt combinate în legătură aşa de multiplă şi în însemnătate strălucitoare aşa de variat unele prin altele că aici rezultă deja o armată de Zei. Acelaşi joc însă se repetă în sfera a doua, în parte iarăşi cu

aceleaşi categorii, şi în sfera a treia sunt apoi şapte hebdomade de Zei intelectuali, între care apar de pildă şi Olympienii.

Această întreagă construcţie, care se continuă după aceeaşi schemă şi în lumea psihică, mai întâi în suflete divine, demonice şi imperfecte şi prin grupare mai departe în toţi Zeii posibili, în îngeri, în demoni adică Sfinţi şi eroi şi în cele din urmă în al treilea fel în suflete de oameni, suflete de animale şi suflete de plante - un fel de mumificare filosofică a elenismului - îşi are motivele sale nu în motive reale de cugetare, ci pe de o parte în arhitectonica dialectică, pe de altă parte în nevoia, de a acorda fiecărei forme a politeismului oarecum locul ei în ierarhia mitologemelor, în care se transformă pentru Proclos în lumea greacă noţională.

Doctrinele fizice şi etice ale lui Proclos arată caracteristică neînsemnată. De primul teren stă departe în general, şi îşi permise o înnoire numai prin aceasta, că el nu deduse materia direct din psihic, ci poate sub influenţa doctrinelor gnostice, o deducea din *ápeiron* ale primei triade inteligibile şi o lăsă să modeleze numai în formă de vis prin sufletul de mai jos al lumii, prin *physis*. În etică străduinţa, de a discredita demnitatea metafizică a sufletului omenesc - ca îmbrăcat mai veşnic cu un trup veşnic şi în adevăr eteric - şi a-l lăsa să apară prin aceasta cu atât mai necesitos de ajutorul practicării pozitive a religiunii ca şi de graţia divină ca şi demonică, reiese prin faptul, că Proclos socoteşte libertatea ca semnul caracteristic al materiei, însă nu în înţelesul viguros al autonomiei etice, ci numai tocmai ca explicarea culpei - într-adevăr neexplicată nicidecum cu aceasta - care explicare trebuia să-i servească în acelaşi timp ca un argument important în teodicea sa. Treptele mântuirii sufletului sunt şi aici virtuţile coborâtoare de la Porphyr şi Iamblichos, pe care Proclos însă le răsfiră în triada *Eros*, *Adevăr* şi *Credinţă*, pe care virtuţi Proclos avea să le confunde cu cufundarea în divinitate, cufundare tăcută concepută de el ca *extaz*, pentru care el însă admitea drept corelat o putere sufletească proprie, care se găseşte încă deasupra cunoaşterii intuitive a raţiunii. De asemenea cerinţa păstrării secretului doctrinei şi preţuirea miturilor şi a simbolurilor, cerinţă derivată

din inexprimabilitatea lui Dumnezeu şi caracteristică pentru şcoala lui Iamblichos apare la el. Asta duse mai târziu chiar la ivirea unui extremism, pentru care este exemplu Sarapion, prietenul lui Isidor.

ÎNCHEIERE

Cu patristica şi cu neoplanotismul spiritul grecesc şi-a secat productivitatea. Contemplarea raţională, prin care el se libera la timpul său de mitologie, s-a schimbat iarăşi în iraţionalism cu toate consecinţele sale. Filosofia greacă s-a pierdut cu aceasta, şi în timp ce singurul pârâu, care mai curge din fluviul odinioară violent al vieţii ştiinţifice în Grecia, pozitivismul şcolii empirice de medici, s-a pierdut şi s-a conservat în Orient, după cum se pare, în Apus victoria a fost hotărâtă teosofiei pentru mult timp.

Spiritul ei, care la începutul secolului al treilea modelează din Alexandria pe de o parte reprezentările credinţei creştine într-un sistem de dogme, pe de altă parte trezise prin Plotin şi succesorii săi filosofia (în înţelesul cel mai larg al cuvântului) la viaţa nouă, de sine stătătoare, crease cu aceasta în primul rând două concepţii deosebite despre lume, care, cu toată înrudirea lor internă şi cu multiplul contact, stăteau totuşi în fond polemic una faţă de cealaltă şi cu toată seriozitatea se luptau una cu alta pentru stăpânire în imperiul roman decadent. Cu cât mai mult creştinismul căpătă supremaţia, cu atât mai mult filosofia elenistă se apropia, prin primirea misticismului superstiţios, de supranaturismul Creştinismului, aşa că trecerea de la păgânism la credinţa creştină, respectiv, legarea amândurora în o persoană ajunse uşurată esenţial : pilda cea mai semnificativă de aceasta o oferă neoplatonicul „creştin" Synesius.

Totuşi mult timp nu putu să dureze această naivă contopire a direcţiunilor spirituale eterogene, cu atât mai puţin nu putură să dobîndească însemnătatea generală. Cel mai mare între părinţii bisericeşti latini şi în acelaşi timp cel mai mare în general, Sfântul Augustin, a recapitulat în adevăr de aceea şi întreaga

lume de gândiri ale filosofiei antice încă o dată în chip măreț și se servește de această lume de gânduri în anumită măsură pentru ridicarea „statului său divin", însă totuși numai, pentru a-i smulge în brutalul său entuziasm pentru credință, toată justificarea de sine stătătoare și pentru a pune pe o bază cu totul alta tabloul singur valabil despre lume, și adevărata mântuire a sufletului: vreamea căutării libere a adevărului, cu încredere în forța rațiunii omenești, trecuse pentru un moment, pentru a face loc unei perioade mai lungi de 1000 de ani de supunere la credință și pentru a face loc unei închinări umilite înaintea adevărului divin pretins revelat.

Explicarea cuvintelor şi propoziţiunilor greceşti şi latineşti

În cele următoare se va da traducerea cuvintelor şi propoziţiilor greceşti şi latineşti, citate aici.Cuvintele greceşti sunt transcrise cu alfabetul latin, pentru lămurirea cărora alătur următoarele cuvinte: *ita* grecesc este redat cu doi de e *(ee);* diftongul *alfa ipsilon* este redat cu diftongul *au*: spiritul aspru este redat cu *h; hi* grecesc este redat cu *ch; thita* este redat cu *th.* În redarea cuvintelor greceşti s-a ţinut seamă de citirea erasmică. Cred că se face o mare greşeală că în şcolile noastre este obligàtorie citirea reuchliniană. Sunt nepotriviri jignitoare între forma cuvintelor redate la noi cu citirea reuchliniană. Ar fi de dorit să ne occidentalizăm, măcar în această mică tratare a unor cuvinte inofensive, ba mai degrabă folositoare. În explicarea multor cuvinte mi-a fost de mare folos cartea lui St. Zeletin: *Sextus Empiricus, scurtă expunere a filosofiei sceptice.*

A

adiáphoron: indiferent.

Adversus gentes: Împotriva neamurilor.

agoogée: metodă, direcție. Greutatea în traducerea cuvântului *agoogée* (lat. *secta, institutio)* vine de acolo,că trebuie să i se dea cuprins pozitiv, câtă vreme scepticismul nu vrea să aibă nici unul. Dar din această greutate nu poate ieși nici scepticismul însuși. Căci deși el are pretenția de a se opune „la fiecare parte a așa-numitei filosofii", deci se scoate din cadrul filosofiei, se alătură totuși ca o filosofie deosebită lângă celelalte două: „filosofia dogmatică și academică!" De astfel *Sextus Empiricus* vorbește adesea de-a dreptul de filosofia sceptică numind-o *he Skeptikée philosophía.*

aioón: ceea ce există veșnic, etern.

aístheesis: senzație.

aistheeteérion koinón: simț comun.

aítion: cauza.

akataleepsía: neputința de a înțelege, cuvînt de origină stoică.

akatonómaston: care nu se poate desemna cu nume, de nenumit.

Aleetheès lógos: Cuvântul adevărat.

álogon: nerațional.

álogos kaì parà physin, psychées kíneesis: mișcare a sufletului nerațională și împotriva naturii.

ámorphos hylee: materie fără formă, materie amorfă.

Anaitíoos áition: cauzativ fără cauză.

anaitíoos proaireísthai: a prefera ceva fără motiv.

anánkee pathóon: constrângerea din partea nevoilor.

andreía: bărbăție.

anepitechneétoos: fără artă, fără intenție.

animo aequo e vita tamquam e theatro exire: a ieși cu sufletul calm din viață ca și de la teatru.

apaídeutoi: needucații.

apátheia: liniștea sufletului: impasibilitate.

apátheia: calmul, liniştea sufletului.

Apeiron: nelimitat, nedeterminat.

aphasía: neputinţă de a vorbi, uimire; suspendarea părerii, a judecăţii. Starea psihologică, în care cineva nu poate rosti nici un cuvânt, de pildă din pricina unei spaime, la sceptici însă din pricina temeiniciei egale a argumentelor contrare. Sextus întrebuinţează adesea *aphasía* în acelaşi sens cu *epochée.*

aphilósophos teéreesis: observaţie ştiinţifică şi care n-are înclinare spre filosofie.

Aphormaì prós tà nòeetá: aversiune pentru cele inteligibile

Apó basiléoos: de la rege.

Apó philías: din iubire.

Apó sophías: din înţelepciune.

ápoios: fără calitate, fără însuşire.

Apokatástasis: restaurare, restabilire.

Apomneemonéumata: lucruri demne de amintit.

aponía: lipsă de oboseală; lipsă de suferinţă, de durere.

apoproeegména: nepreferate.

aporía: lipsă, încurcătură.

apórroia: scurgere; emanaţia lucrurilor sensibile (radiere, miros).

Apousía tóu agathóu: lipsa binelui.

argós lógos: vorbire sterilă.

árreeton: nespus; misterios, sfinţit.

árreetos: de nespus; de neexprimat.

arróosteema: infirmitatea sufletului neiniţiat la filosofie.

asóomata: necorporale.

asteíoi: civilizaţi.

ataraxía: lipsă de tulburare a sufletului. Sublimul cuvânt care arată ţelul tuturor filosofiilor postaristotelice, e o metaforă; el exprimă starea netulburată a sufletului, după imaginea liniştii apelor mării. Aceasta se vede şi din felul cum încearcă *Sextus Empiricus* să-i lămurească înţelesul, ca o seninătate a sufletului.

átechnon pyr: focul grosolan,

atyphía: lipsă de mândrie, modestie.

autarkées: care se îndestulează singur.

Autoén: însuşi unul.

axía: valoare.
axíooma: propoziție.

B

Bíoi sophístóon: Viețile înțelepților.
Bíos Helládos: Viața Eladei.
bythós: adânc; fundul mării; abis.

C

Charaktéeres: Caracterele.
chártee eúergos eís apographéen: hârtie bună de scris.
Christianòs soomatikós: Creştinismul material.
Credo quia absurdum: Cred deoarece este absurd.

D

daímoon: divin.
di' hemetéras didaskalías kaì epimeleías: prin învățătura şi grija noastră.
diánoia: cunoştință cu inteligență.
diáthesis: starea corpului, a spiritului.
Diatribaí: discuții filosofice.
didaskalía technóon: instruirea în arte şi ştiințe.
dikaiosynee. dreptate.
dóxa: părere.
dynámeis: forțele.
dynamis: forța.

E

Eethikée stoicheioosis: elemente de morală.
Eethikoí: cu privire la obiceiuri morale.
ei mée gàr éen Chrysíppus ouk án éen Stoá: Dacă n-ar fi Chrysipp, n-ar fi stoicismul.

eídoola: imagine, portret.

Eikoon: chipul, icoană.

Eis tà metà tà physiká: la cele dindărătul naturii, din urma fizicii (naturale).

Eis heautòn: Către sine însuşi.

Eisagoogeé eis tàs kateegorías: Introducere la *Categorii.*

ekpyroosis: arderea lumii, incendiul universal.

ékstasis: acţiunea de a fi în afară de sine; turburare, agitare.

Elenchos katà pasóon hairéseoon: Dovadă împotriva tuturor şcolilor filosofice.

Elenchos kaì anatropée tées pseudoonymou gnóoseoos: Dovada şi respingerea cunoaşterii mincinoase.

émphasin enargéen tóu ageneétou: să ajungă la imaginea clară a celui nenăscut.

émphyton: înnăscut, natural.

enárgeia: vedere clară şi distinctă; claritate, evidenţă.

Encheirídion: manual.

energeíai: activitate; acţiune (spre deosebire de *hexis*, stare).

enkleesía: Biserica.

enkráteia: stăpânire de sine însuşi, moderaţie.

ennoeémata: reflexiuni, gânduri, cugetări.

epárseis te kaì ptóoseis tées psychées: umflările şi căderile sufletului.

Epékeina nóu kaì ousías: dincolo de raţiune şi existenţă.

epínoia: reflexiune, gândire.

episteémee: conştiinţă; ştiinţă.

epithymía: dorinţă.

epochée: oprire, întrerupere, încetare; în special în limbajul scepticilor, suspendarea judecăţii, stare de îndoială. Celebrele zece moduri de reţinere a asentimentului alcătuiesc partea de seamă a scepticismului. Cicero le numeşte *loci communes,* ele alcătuind izvoarele, de unde scepticii îşi luau dovezile împotriva siguranţei adevărului. De altfel numele de locuri în loc de tropi (*tópoi* în loc de *trópoi*) e obişnuit şi la sceptici. Ele sunt atribuite lui Pyrrhon, dar această origine e îndoielnică. Sigur este numai, că expunerile pe care le avem, a lui Diogenes Laertios (IX, 79 şi urm.) ca şi a lui Sextus Empiricus, se întemeiază pe

scrierea lui Aenesidem, de la care Sextus Empiricus a împrumutat şi titlul: *Hypotypoosis eis tà Peiroóneia,* schiţă, expunere sumară a pyrrhonismului.

epochée: oprire, rezervă (lat. *assensionis retentio);* unii sceptici (Timon şcolarul lui Pyrrhon), întrebuinţează în acelaşi sens *aphasía.*

Eroos: iubire.

éulogon: probabil, ceea ce este bine primit.

eupátheiai: senzaţie plăcută.

euphyeís: bine dotaţi.

éuroia bíou: succesul vieţii.

G

galeénee: liniştea mării; calmul, seninătatea spiritului.

galeenótees psychées; cuvântul *galeenós* este epitetul ce se dă mării liniştite. Traducerea latină întrebuinţează pentru acest cuvânt felurite perifraze; *imperturbatus animi status, vacuus a perturbatione animus.* Dar e bine să observăm că acest cuvânt s-ar putea încetăţeni în limba noastră filosofică în forma sa originară, rămânând numai să se lămurească ce trebuie înţeles prin *ataraxie.*

génee tóu óntos: felurile existentului.

Génesis: naştere.

gnóosis: cunoaştere.

Goeétoon phoorá:. descoperirea şarlatanilor.

H

hamartéemata: greşeli.

Hapheé: pipăit, atins, contact.

Harmonikà stoichéia: elementele muzicale.

Hee pánteei árreetos archeé: începutul de neexprimat cu totul.

hee toù idiou apódosis: explicarea particularului.

heedéoos zéen:. a trăi plăcut.

heedonée en kineései: plăcere în mişcare.

heedonée katasteematikée: plăcere liniştită.

heedonée: plăcere.

heegemonikón: partea conducătoare a sufletului; facultatea conducătoare; raţiunea. Elementul conducător. Este concepţie stoică, pe care Diogenes Laertios (VII. 159) o lămureşte: „partea cea mai de seamă a sufletului, în care se nasc imaginile şi dorinţele şi de unde pleacă vorbirea"

heimarménee: destinul.

Henádes: unităţi.

Henás: unitatea.

heteroíoosis psychées: schimbarea, transformarea sufletului.

heterótees: diferenţă esenţială; desunire.

hexis en phantasióon prosdéxei ametáptootos hypò lógou: stare din primirea reprezentărilor constantă în raţiune.

hexis: stare pasivă.

Ho theós: Dumnezeul.

Ho euphradeés: care vorbeşte elegant.

ho apò tées diaphoonias: acela care rezultă din dezacord.

ho eis ápeiron ekbálloon: care se aruncă până la infinit.

ho hypothetikós: ipoteticul, care face o presupunere.

ho diálleelos: cerc vicios; care se înlocuieşte reciproc (*circulus sophisticus, vitiosus modus probandi mutuo unus per alterum*).

ho apó tóu prós ti tópos: tropul de la ce la ce. La aceste patru expresiuni de dinainte se subînţelege la sfârşitul fiecăreia cuvântul *trópos. Trópoi,* lat. *modi,* arată felurile de a ajunge la reţinerea asentimèntului, şi poate fi redat în limba noastră filosofică şi după forma sa greacă: *tropi.*

ho Metathémenos: Cel care a părăsit sistemul de filosofie, transfugul filosof.

hoi apò tóon keépoon, Cei de la grădini.

Homeerikà probléemata: probleme homerice.

hoorismós: acţiunea de a (se) separa: separaţie; retragere, izolare.

hóosper apó tées peegées tées Ioudaioon nomothesias: ca şi din izvorul legislaţiei Iudeilor.

hormée pleonázousa: instinctul nemăsurat.

hormée: instinctul (opus la voința liberă condusă de rațiune).

Hóti mónos poieeteès ho basileús: Că singur Creatorul este regele.

Hóti éxoo tóu nóu hyphésteeke tà noeetá: că în afara rațiunii a așezat pe cele inteligibile.

hylee: materie.

hyperpléeres: prea plin.

hypheégeesis physeoos: îndrumarea de la natura omenească.

hypokeimenon: ceea ce servește ca bază în discuție; text, materie, substrat, substanță.

I

Idéa ideóon: chipul chipurilor.

in utramque partem disputare: a discuta în amândouă părțile.

Indalmoí: forme, aparențe.

isosthéneia tóon lógoon: egalitate de forțe, de putere în argumente.

K

kalóos zéen: a trăi frumos.

Katà Kélsou: Contra lui Celsus.

katà periptoosin: la întâmplare.

katà téen apò tóon enargóon metábasin: după schimbarea provenită de la cele vizibile.

katà metàthesin: după schimbare.

kataklysmós: diluviul.

katáleepsis asphalées kaì ametáptootos hypò lógou: reprezentare sigură și constantă în rațiune.

katáleepsis: pricepere, înțelegere.

kath' analogían: după analogie.

kath'homoióeeta: după asemănare.

Kátharsis: purificare, curățire.

kathéekonta: obligațiile, datoriile.

katorthóomata: acţiuni frumoase.

kéepos: grădină.

koinaì énnoiai: idei comune.

koinée physis: natura comună.

Koinoonía tóon eidóon: simpatia chipurilor în sens de corespondenţă.

Kósmos noeetós: lumea inteligibilă.

krísis heemarteeméne: judecată greşită.

Kyklikée theoría meteoóroon: studiul ciclic al celor de sus.

Kyriai dóxai: părerile profesorului.

L

láthe bióosas: ascunde-te în viaţă.

lektón, ta lektá: lucrurile care nu există decât în vorbire sau în cugetare, adică sunt invizibile, intangibile (ca spaţiul, timpul), lucruri abstracte.

logikón: raţional.

lógoi spermatikoì: raţiunile care dau pe faţă în materie o inteligenţă creatoare; legile generaţiei.

Lógos se mai poate traduce şi prin esenţă. Sextus face mereu deosebirea logică între lucru (*hypokeímenon*) şi însuşirile sale date de simţuri (*phainómena*). Pe cele din urmă le recunoaşte, dar nu recunoaşte ceea ce se spune despre ele, adică raportarea lor la un lucru din afară, din a cărui esenţă (*lógos*) ar urma să fie deduse.

Lógos protreptikòs pròs Hélleenas: Cuvânt îndemnător către Eleni.

Lógos protreptikós eis philosophíam: Cuvânt îndemnător spre filosofie.

Lógos pròs Héllenas: cuvânt către Eleni.

Lógos endiáthetos: „raţiunea internă" este o cuvântare tăcută, interioară.

Lógos prophorikòs kaì endiàthetos: cuvântare exprimată şi cuvântare tăcută.

Lógos prophorikós: „raţiunea externă“ sau mai bine „raţiunea care exteriorizează“ este o cuvântare exprimată, obiectivă.

Lógos: existând o identificare a raţiunii cu vorbirea, ambele sunt exprimate cu acest cuvânt: *lógos,* cuvântare, şi totdeodată gândire, raţiune.

Lypee: durere.

M

manía: nebunie, delir profetic, inspiraţie.

Meé ón: neexistent, neant.

mégiston agathón: cel mai mare bun.

metabolaí: alterări, schimbări.

miktón: amestecat.

Monás: unitatea.

Moneé: oprire, înapoiere.

Mooysées attkizoon: Moise care aticizează.

Mutatis mutandis: fiind schimbate cele ce sunt de schimbat.

N

nóeesis noeéseoos: concepţia concepţiei.

nóeesis: conceperea sau înţelegerea unui lucru; facultatea de a cugeta, inteligenţă, spirit.

noeetón háma kaì noerón: partea inteligibilă şi intelectuală.

noeetón: partea inteligibilă.

noeetón: inteligibil.

nóseema: boală.

nóus kaì psychée: raţiunea şi sufletul.

Nóus: Raţiunea.

O

ón: fiindul; *stásis:* starea; *kíneesis* mişcarea; *tautótees*: identitatea.

opáths: simţire.

órexis: apetit, dorință de hrană, dorință în genere.

Ousía: esență, substanță.

ousía, hyparxis: existență, substanță.

oúté physikaì oúte anakaìaí: nici naturale, nici necesare.

P

Paidagoogós: pedagogul.

parádosis nómoon kaì éthoon: transmiterea legilor şi a obiceiurilor.

Pásees sigées arreetóteron: mai de neexprimat ca orice tăcere.

páshon: pasiv.

Pateér: Tatăl.

páthee: sentimente, stările sufleteşti pe care le provoacă datele simțurilor. Cuvântul *páthee* cuprinde stările sufleteşti ce le avem fără voie, în mod pasiv, atât sentimente cât şi senzații. După unele şcoli filosofice, ştim numai că avem o senzație, de exemplu de alb sau dulce, dar nu putem spune nimic despre ceea ce a provocat această senzație.

Penía pantelées: lipsa totală.

péras: sfârşitul, limita.

Perì tées Nikomáchou arithmeetikées eisagoogeé: Introducere asupra aritmeticii lui Nicomach.

Perì physeoos: Despre natură.

Perì archóon: Despre începuturi.

Perì phytóon historías: Despre istoria plantelor.

Perì anastáseoos tóon nekróon: Despre învierea morților

Perì pronoías: Despre prevedere.

Perì lithoon: Despre pietre.

Perì práxeoon: Despre acțiuni.

Perì agathóon: Despre bunuri.

Perì pyrós: Despre foc.

Perì hypsous: Despre sublim.

Perì aphtharsias kósmou: Despre nedistrugerea universului,

Perì tées koinées matheematikées: Despre ştiința matematică universală.

Perì kósmou: Despre Univers.

Perì tóu Pythagorikóu bíou: Despre viaţa pitagoreică.

Perì tóon proótoon archóon: Despre primele principii.

Perì dikaiosynees: despre dreptate; practicarea dreptăţii.

Perì hermeeneias: Despre interpretare.

Perì alógou kataphroneéseoos: Despre disprețul instinctiv.

Perì pathóon: Despre pasiuni.

Perì hairéseoon: Despre şcolile filosofice.

Perì theóon: Despre zei.

Perì tées katà Plátoona theologias: Despre teologia lui Platon.

Perílampsis: lumină vie.

perioodeuménee: prin un circuit lung. (Cicero: *ex circumspectione aliqua et accurata consideratione probabilis*).

phainómena: fenomene.

Phainómenon: lucru care apare (prin simţuri), înseamnă pentru sceptici totodată şi lucru evident, căci se aminteşte că ei nu recunosc decât datele simţurilor.

phantasia logikée, ennoéema: reprezentare intelectuală.

phantasía kataleeptikée: reprezentare, imagine înţelegătoare.

phantasía aisteetikée: reprezentare senzorială.

phantasía pithanée: reprezentare probabilă.

phantasía aperíspastos: reprezentare continuă care nu poate fi sustrasă, necontrazisă.

Phantasia: lat. (Cicero): *visum, visio,* arată răsunetul sufletesc, pe care-l produc fenomenele în sufletul nostru. Traducem prin imagine, fiindcă cuvântul *phantasía* se raportează îndeosebi la simţul văzului, rădăcina sa fiind *pháos,* lumină Verbul *katalmbánoo,* care înseamnă în înţeles propriu a prinde, a fost întrebuinţat împreună cu derivatele sale întâi de stoici în înţelesul figurat de a prinde adevărul, deci de a percepe, a înţelege. Stoicul Zenon, povesteşte Cicero (*Lucullus*, II, 145.) arăta mîna cu degetele întinse, şi zicea că aceasta este reprezentarea *(visum),* apoi îndoia puţin degetele, şi zicea că aceasta e aprobarea *(assenus),* apoi le strângea tare în formă de pumn, şi zicea că aceasta e prinderea, adică înţelegerea *(comprehensio,* traducerea latină a cuvântului grec *katáleepsis).*

pháuloi: răi, mici, neînsemnaţi.

phóbos: teamă.

phróneesis: cugetare, percepere intelectuală, raţiune.

phrónneesis: cugetare, percepţie cu inteligenţa, raţiune.

physikaì kaì ouk anankaìaí: naturale şi nenecesare.

physikaì kaì anankaìai: naturale şi necesare.

physikée tís kataskevée: oarecare pregătire naturală.

Physikóon dóxai: Părerile naturaliştilor.

physikóos: pe cale naturală.

physis: natură.

pistis: credinţă.

pleérooma: tot ceea ce umple sau completează; conţinut al unui conţinând.

pnéuma hektikón: suflare continuă.

pnéuma noeròn diéekon dià pántoon: duhul inteligent care străbate pretutindeni.

pnéuma énthermon: suflare caldă.

pnéuma: suflare, adiere, duh.

pneumatikós tónos: încordare spirituală.

poiòn: ce fel.

poióteetes: calităţile unui lucru, elementele.

poióun: activ.

póos échon: cum este.

Presbeía perì Christianóon: Ambasada pentru creştini.

proeegména: preferate.

prokóptoon: progresiv.

proleépseis: noţiuni neprimite prin simţuri ; idei înnăscute.

proléepseis: noţiuni anterioare oricărei percepţii senzoriale, sau oricărei educaţii a spiritului, idei înnăscute.

próleepsis: acţiunea de a lua mai dinainte; părere pe care ne-o facem dinainte, preconcepută; noţiune căpătată cu simţurile, la epicurei; noţiune anterioară oricărei percepţii cu simţurile sau oricărei educaţii a spiritului, idee înnăscută.

prónoia: prevedere.

Próodos: ieşire.

próote dynamis: prima forţă.

proótee hylee: materia primă, în sens de primară, originară.

Próoton kákón: primul rău.
Próotos theós: primul Dumnezeu.
propàtoor: strămoş.
pròs ti póos éhon: către ce cum este.
prosdoxázein: a adăoga o părere, a imagina în plus.
prosménon: cel care aşteaptă.
psychée: suflet.
pyr noerón, technikón: focul intelectual, artistic.
Pyrrhoóneioi lógoi: părerea lui Pyrrhon.
Pyrrhoóneioi hypotypoóseis: expuneri sumare ale pyrrhonismului.

R

Regula fidei: Regula credinţei.
ryén: curgător.
Rythmikà stoichéia: elementele ritmului.

S

sárx: carnea corpul, în opunere cu sufletul.
seemeíoosis: analogie.
semnós: venerabil, măreţ, ridicat.
sigée: tăcere.
Sílloi: parodii, satire. Cuvinte de dojană, de batjocoră: prin ele Timon batjocorea pe filosofii contemporani ca şi pe cei anteriori.
sootéer: mântuitor.
Sophia kaì phróneesis: înţelepciunea şi pătrunderea.
Sophia: înţelepciune.
sophoí: înţelepţi.
Sophós: înţeleptul.
spoudaíoí: silitori.
Stáseis: doctrine, şcoli filosofice.
Stéreesis: lipsa.
Stoà poikílee: galeria împodobită cu picturi, unde preda Zenon.

Stoicheíoosis physikeé: elemente de ştiinţe naturale.

Stroomateís: covoare, scoarţe.

symbebeekóta: caracterele alipite de un obiect, nu în chip necesar, calităţi neesenţiale.

sympátheia tóon hóloon: legătura tuturor lucrurilor între ele.

synagoogée dogmátoon: adunarea doctrinelor.

synaístheesis: acţiunea de a percepe un lucru în acelaşi timp cu un altul; senzaţie sau percepţie simultană.

synaition: care este cauza unui lucru cu ajutorul altuia; care contribuie la; care este cauza secundară.

syneimarména: evenimente care depind de destin.

synektikòn: cauză care-şi are principiul în ea însăşi.

synergón: care-şi dă ajutor auxiliar.

synkatáthesis: acordul minţii cu percepţiile.

syntheékee: tratat, învoială.

T

Tá theologóumena tées arithmeetikées: Discuţiune asupra aritmeticii.

tà sterémnia: corpurile solide, corpurile tangibile, realităţile.

teéreesis: observaţie ştiinţifică.

téleioi: desăvârşiţi.

Télos: sfârşit, scop.

Theooría: vederea, contemplarea.

Theopoioúmenoi: divinizaţi.

Theós, deúteros theós: Dumnezeu; al doilea Dumnezeu.

tò ón: fiindul, existentul.

tò seemainómenon: înţelesul, însemnarea.

tò gennikóotaton: cel mai generos.

Tripolitikós: Scrierea asupra celor trei oraşe.

tropaí: cotituri.

typoóseis: figuri, impresii.

Z

Zéeteesis: căutare, cercetare filosofică.
zóodes: animalic.
zooé: viață.
Zóoia: animale.
zootikée dynámis: forța vitală.

CUPRINS

Introducere nesceptică 5
Lămuriri 12
Scepticismul pyrrhonic, Epicur şi Stoicismul 15
Perioada elenistă 15
ŞCOALA PERIPATETICĂ 18
SCEPTICISMUL 22
EPICUREISMUL 25
STOICISMUL 35
Scepticismul academic şi filosofia eclectică 51
ARCESILAU 51
CHRYSIPP 54
CARNEADE DIN CIRENE 62
FILOSOFIA ECLECTICĂ 64
EPICUREISMUL 65
FILOSOFIA PERIPATETICĂ 66
STOICISMUL MEDIU 67
FILOSOFIA LUI PANAETIUS 69
FILOSOFIA LUI POSEIDONIOS 70
ANTIOCHOS DIN ASCALON 72
PHILON DIN LARISSA 74
FILOSOFIA LA ROMA 75
FILOSOFIA LUI CICERO 77
NEOPITAGOREII 79
ŞCOALA SEXTIILOR 83
STOICISMUL NOU 84

SCEPTICISMUL AENESIDEMIC. POZITIVISMUL ŞI FILOSOFIA REVELAŢIEI 89
AENESIDEM 90
POZITIVISMUL 92
SEXTUS EMPIRICUS 93
TRANZIŢIA LA FILOSOFIA REVELAŢIEI 96
PHILON DIN ALEXANDRIA 97
PLUTARH DIN CHERONEA 101
PATRISTICA 103
GNOSTICISMUL 105
APOLOGEŢII 110
ŞCOALA CATEHEŢILOR DIN ALEXANDRIA 115
ORIGINE 116
NEOPLATONISMUL 120
PLOTIN 121
IAMBLICHOS 129
PROCLOS 132
ÎNCHEIERE 138
Explicarea cuvintelor şi propoziţiunilor greceşti şi latineşti 140

Casa Editorială MOLDOVA
B-dul Copou nr. 3-5, Iaşi
Tel: 032/117924, Fax: 032/113029

Redactor: *Viorel Dumitraşcu*
Tehnoredactor: *Iulia Ioana Vasiliu*

Culegere computerizată:
Ioana Ifrim, Ruxandra Paula

Corector: *Florin Busuioc*

Format: 61x86/16. Coli tipo: 10
Apărut: 1996

Tiparul executat la Tipografia MOLDOVA, sub comanda nr. 28/1996

Printed in Romania

BIBLIOTECA
FILOSOFIE
MOLDOVA

Atunci când spunem că plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale, cum socotesc unii, sau din neștiință, nepricepere sau din înțelegere greșită, ci prin plăcere înțelegem absența suferinții din corp și a tulburării din suflet. Nu succesiunea neîntreruptă cu chefuri și orgii, nu dragostea senzuală cu băieți și femei, nu desfătarea cu un pește sau cu alte delicioase mese îmbelșugate fac o viață plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului. Dintre toate acestea, primul și cel mai mare bun este înțelepciunea. De aceea înțelepciunea este un lucru mai de preț chiar decât filosofia...

Epicur, ***Scrisoare către Menoiceus***

I.S.B.N. 973-572-043-4

WILHELM WINDELBAND